<36601637000012

<36601637000012

Bayer. Staatsbibliothek

Hoym. 903.

Grundriß
der
kirchlich-protestantischen Dogmatik.

Zur
Bildung evangelischer Geistlichen, zunächst zum
Gebrauche bey Vorlesungen.

Von

F. H. C. Schwarz,
Doctor u. ord. Prof. der Theologie und Großherzogl. Badischem Kirchenrath
zu Heidelberg.

Τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν.

Zweyte, veränderte und deutsch bearbeitete Auflage.

Heidelberg,
bey Mohr und Winter.
1816.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

An

Herrn Geheimen Kirchenrath Daub,

Doctor u. ord. Professor der Theologie zu Heidelberg;

und an

Herrn Hofrath Creuzer,

Doctor der Theologie und Philosophie, ord. Professor der Philologie und Alterthums-Wissenschaft zu Heidelberg.

Verehrungswürdigste Männer!

In dem J. 1808 setzte ich meiner Sciagraphia dogmatices christianae eine epistola dedicatoria vor, an Sie, meinen treuen, hochverehrten Amtsgehülfen Daub. Sie enthält das Beste von jenem kleinen Buche. Es war übrigens ein nur allzu unvollkommner Versuch, um eine Idee der Dogmatik auszuführen, welche mein Nachdenken nun 8 Jahre weiter bey meinen Studien und Vorträgen dieser Wissenschaft mit Lust und Liebe unterhalten hat.

Unsere Freundschaft ist mit jedem Jahre gewachsen; das Muster Ihres christlichen Lebens und tiefgehenden Lehrens, mein Freund, hat auch auf mich bedeutend fortgewirkt; mit jedem Jahre bin ich Ihnen mehr schuldig geworden. Dabey genoß ich auch das Glück des belehrenden und erfreuenden Umgangs mit unserm gelehrten und geistvollen Creuzer. Darum möchte ich auch Dir, mein treuer Jugendfreund und hochverehrter Amtsgehülfe,

wenigstens mit einem Wörtchen, öffentlich meine dankbare Ergebenheit bekennen. So unbedeutend auch dieser Grundriß seyn mag, so ist Euch, ihr beyden ehrwürdigen Männer, die Sache heilig; und der Ernst, womit ich darin arbeite, erlaubt es mir, Euch mit der Zueignung eines solchen Versuchs meine innigste Hochachtung zu bezeugen. So weiß ich denn auch, daß Ihr es freundlich aufnehmt.

Die Umarbeitung ist in deutscher Sprache abgefaßt, weil ich mehr und mehr gefunden habe, daß diese Gelehrtensprache, die allerdings auch als solche in Ehren gehalten werden soll, sich nicht für die christlichen Ideen eignet, wenn man nicht etwa in den Ausdrücken eines Augustinus schreiben will, ja daß auch diese nicht grade unsern Zeitbegriffen sich fügen; und ich wollte doch gerne alles thun, um die so vielfachem Mißverstand ausgesetzten Gedanken so klar wie möglich auszusprechen. Es fehlt daran freylich noch genug!

Man kann, und man soll es nicht allen recht machen, am wenigsten in der Religionslehre. Darum kümmerte ich mich grade hierin nie sonderlich um Urtheile der Recensenten; jeder muß seines Weges gewiß seyn. Mögen also manche über diesen Versuch die Achsel zucken, weil sie ihr Zeitsystem nicht darin finden; oder andre noch mehr, weil sie den Glauben an Dogmatik darin finden, oder vielmehr an etwas Höheres in dieser Wissenschaft, wie an eine Sammlung von gezählten und ungezählten

Meynungen, wovon eine abgeschmackter als die andre sey, und wozu man nur noch die seinige, versteht sich eine in den jetzigen hocherleuchteten Zeiten weislich absprechende, hinzuzufügen habe. Solche Gelehrten mögen dann auch meynen, daß nur Gelehrtheit und Verstand in der Dogmatik anzubringen sey, Idee und Gemüth aber eher an jedem andern Ort. Das alles wird mich nicht kümmern; denn ich mag weder so jung seyn, wie jene Ersten, noch je so alt werden, wie die Zweyten. Unsere kirchliche Glaubenslehre führt zu einer Betrachtung der ewigen Wahrheiten hin, welche nie veralten, und für deren Erkenntniß man stets mehr heranreifen muß. Aber es rufen Viele: „Mysticismus!" und immer wieder: „Mysticismus!" Wollen wir zürnen? Wir könnten wohl sagen: solche Schmähworte waren es immer, womit man diejenigen verfolgte, deren Lehre man, Gott weiß warum, nicht leiden mochte; und das Wort derer, die im Hergebrachten sich forttreiben, verändert nur seinen Laut, nicht seinen Sinn; so hieß jenes ehemals: Ketzerey oder Heterodoxie, oder Orthodoxie! Auch könnten wir ihnen sagen: die Welt hat das ihre lieb, oder: der Glaube ist nicht jedermanns Ding, u. dgl. Aber nein! Von jenen ist es so schlimm nicht gemeynt, sie wissen nur nicht, was sie wollen. Wer indessen Gottes Wort mehr liebt, als Menschenwort, und die Theologie dafür anerkennt, daß in ihr das letztere zu jenem Einen und Ewigen was Noth ist hinführen solle, dessen Zurechtweisung und Tadel wird dem-

jenigen willkommen seyn, der bey den heiligen Lehren die Dürftigkeit seiner eigenen Worte aufrichtig und schmerzlich fühlt.

Mag man auch hier und da unsere Wirksamkeit verkennen, ist sie doch bisher nah und fern gesegnet gewesen, bey manchem Geistlichen und durch ihn bey mancher Gemeinde. Laßt uns also nicht müde werden. Ihr erlaubt mir dieses Wir auszusprechen, das ich freylich mehr mit Bescheidenheit als mit Stolz gebrauchen soll, da ich Euch, die wirksameren und hochverdienten Männer, meine Freunde nennen darf. Der eine zeigt in der tiefsten Entwicklung der Ideen das Gute und Böse, Gott und die Welt scharf und fromm unterscheiden; der andre deutet das Alterthum aus, um in den wechselnden Gebilden der Menschheit ihre Urideen und Sehnsucht nach dem Heile entdecken zu lassen; so führt Ihr Beyde mit heiligem Ernst zu der Weisheit hin, die vom Himmel kam. In diesem einen Glauben arbeiten wir, jeder auf seinem Wege und sich selbst getreu.

Grösseres ist nichts auf Erden als das Christenthum, in dem Evangelium lebt die Gotteskraft für und für, und der Christ versteht was Gottseligkeit heißt. Das ist das Reich Gottes; und hierin, meine Freunde, sind wir ewig verbunden.

Heidelberg, zu Michaelis 1816.

Schwarz.

Einleitung.

Vorbegriffe: Religion, Christenthum, Theologie, Dogmatik.

1. Religion.

1. Es ist eine Idee Gottes in den Menschen. Diese ist im Allgemeinen die Religion. Sie kündigt sich im Gewissen an; ihre Entstehung ist unbegreiflich, da wir nicht über das Bewußtseyn hinausgehen können, und der Ausspruch der Vernunft im Gewissen, wodurch wir recht und unrecht, gut und böse, Gott und Welt unterscheiden, unser höchstes Prinzip bleibt. So wird die Religion nur durch sich selbst verstanden, und in sich unmittelbar begründet; hierdurch ist sie das Innerste, Tiefste und Heiligste des Menschen. Sie erzeugt sich in der Gewissenhaftigkeit, außer dieser durch nichts; nichts läßt sich weniger machen als Religion.

2. Namen: bey den heydnischen Griechen, mehr oder weniger δεισιδαιμονία, λατρεία, θρησκεία, ἐυσέβεια; bey den Röm. cultus deorum, religio, (letzteres leiten sie ab von religere und religare, auch v. relinquere), und im älteren Sprachgebrauch superstitio (vgl. Lucr. de N. r. 1, 931, Cic. de N. d. 2, 28. [de Sen. 15. de Inv. 2, 22. 55. Varro

de L. lat. 5. Virg. Aen. 2, 715. Gell. N. A. 4, 9. und von den Kirchen-Vätern Lact. Inst. d. 4, 28. Hier. in Am. 9. Aug. de ver. rel. 41. und Retr. 1, 13.); im A. T. יִרְאַת - דַּעַת - דֶּרֶךְ - תּוֹרַת - עֵדוּת - מִשְׁפְּטֵי יְהוָה, עֲבוֹדָה, אֱמֶת u. a. im N. T. νόμος, ὁδὸς τοῦ θεοῦ (τῆς ζωῆς), ἀλήθεια, δουλεία, λατρ. ἐυσέβ. θεοσέβ. u. a. — Ps. 19, 8. 10. 2 Mos. 12, 26. 2 Chr. 35, 16. Jes. 2, 3. Hos. 4, 1. Matth. 22, 16. Joh. 4, 24. 8, 45. 16, 2. 17, 3. AG. 26, 5. Röm. 3, 18. 9, 4. 11, 1. 1 Tim. 2, 2. 10. 6, 3. 2 Petr. 1, 8. Jak. 1, 25 fgg. altd. Ee, Ehalti Ehaftida, (daher Ewart Priester.).

3. Begriff. Das gewissenhafte Bewußtseyn unserer (und der ganzen Welt) Abhängigkeit von Gott; Erkenntniß und Verehrung G.; Anbetung Gottes, Unterscheidung Gottes und der Welt mit Abwendung von der Welt und Hingebung an Gott. Weil die Religion das ganze Gemüth durchdringt, so kann sie nach den drey Hauptvermög. in einer Richtung einseitig aufgefaßt werden: z. B. Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge; Gewissenhaftigkeit im Handeln, Befolgung des göttlichen Willens, Glaube an eine moralische Weltordnung; Anschauung des Ewigen, Liebe und Ehrfurcht gegen Gott, Sehnsucht aus dem Eitlen nach dem Ewigen; der Weg zur Glückseligkeit, Streben nach Gottähnlichkeit, Versöhnung des Menschen mit Gott, das selige (ewige) Leben u. dgl. Auch erweitern Manche den Begriff durch den Begriff von Gott, als dem Schöpfer, Erhalter und Regent der Welt. Allseitig gefaßt ist in der Religion der höchste Gedanke, der beste Wille, das seligste Gefühl. — Die Anschauung zu diesem hochwichtigen Begriffe muß man unmittelbar in seinem Gemüthe finden, sonst ist derselbe nicht nur leer, sondern unnütz, ja lügenhaft. Der Begriff im N. T. außer

obigen St. Joh. 15, 19. 17, 14. 3, 3. 19. 8, 31 fg. Kol. 3, 2. Phil. 3, 12 fgg. Eph. 4, 15.

4. Erläuternde Begriffe sind: Gott, Mensch, Gemüth, Vernunft, Gewissen, Welt, weltlich und göttlich, eitel und ewig, elend und selig, Wahrheit (innere wie äußere, und so auch innere und äußere) Lüge u. a. m. (S. Daubs Einl. zur Dogm. §. 1 fgg.).

5. Die Religion ist ein Verhältniß des Menschen zu Gott; ihr Object ist Gott (das übersinnliche, das ewige Wesen), das Subject der Mensch, das Verh. selbst ist jenes Bewußtseyn in dem Gemüthe des Menschen, und so ist alle Religion nur in dem Gemüthe, also insofern etwas Subjectives. Aber sie kann dargestellt werden, und so wird sie als Objectives gefaßt. An sich ist sie Gottesdienst (im guten S. d. W.) und theils etwas Inneres, theils etwas in gewissen Formen sich Aeußerndes (cultus Dei internus et externus); relativ gedacht ist sie vel subjectiva vel objectiva; die subject. ist die Religion in ihrem Leben, in dem Menschen: d. i. Glaube, und als herrschende Gesinnung Frömmigkeit (Gottseligkeit, Religiosität); die object. ist die zur Darstellung aufgefaßte Religion, sey es nun in einem Lehrbegriff, oder in Gebräuchen (Cultus im engern S.), oder in beyden zugleich. Die subjective und objective Religion stehn in Wechselwirkung. Hierdurch begreift sich die Untersch. Rel. als Anlage und ausgebildet (implicita, innata, habitualis, et explicita, acquisita, actualis, Dogm. §. 11.); denn die Idee Gottes ist der Vernunft ursprünglich mitgegeben, und in derselben soll sie sich entwickeln. (AG. 17, 28 fgg.).

6. Aber diese Entwicklung wird vermöge des menschlichen Verderbens gestört und so die Herrlichkeit in dem Menschen entstellt, wo nicht gar verdrängt (Dogm. 81. 89.). So entsteht

1) statt des Glaubens (der subj. R.) a) neg. Unglaube und Aberglaube, b) pos. Gottlosigkeit und Abgötterey (Theolatrie, Theurgie); und statt der objectiven Religion das Wahre verfälscht a) in dem Symbol (der sinnlichen Darstell.) Götzendienst und Opferdienst, b) in der Lehre — Freygeisterey und Scholastik. Hiernach läßt sich auch der Bigoterie, der Mystik, dem Indifferentismus, dem Synkretismus u. s. w. der Ort anweisen, und die Einerleyheit des religiösen Verderbens mit dem sittlichen zeigen: dort Schwäche bis zur Niederträchtigkeit und Thierheit führend: hier Bosheit bis zur Verruchtheit und Teufeley; überall Gewissenlosigkeit bis zur Gottesläugnung und Narrheit (Ps. 14, 1.).

7. Die Religion (die wahre, so subjective als objective) erwächst aus ihrer Anlage, dem Göttlichen (Ewigen) in uns (Dogm. §. 4.), durch einen Sinn fürs Göttliche, unter günstiger Einwirkung, die ursprünglich von Gott kommt. So ist sie Gottes Werk und zugleich in des Menschen Freyheit erzeugt; ihr Urgrund, ihre Kraft und ihr Erfolg eben so unbegreiflich als gewiß; und sie ist wirksam, wenn sie die Grundidee in das deutliche Bewußtseyn bringt.

8. Das Prinzip der subject. Religion ist eben jener Glaube in dem Gewissen, das gut und böse, so wie Gott und Welt scharf unterscheidet. Wer dieses nicht einmal annimmt, der täuscht sich bey dem W. Religion, und sollte dafür setzen, etwa Pantheismus (des AllEins, physisch und moralisch) oder Egoismus (Selbstsucht); für ihn gäbe es Vorbereitung zur Religion, aber kein Lehren derselben; so wenig als für das blinde Auge die Erscheinungen des Lichtstrahls (vgl. Dogm. §. 4. u. 11.). Durch das Gewissen ist Gott selbst der Urgrund der Religion.

9. Um die wahre Religion zu erkennen, bedürfen wir einen Grundsatz (princ. cognoscendi), welcher uns jene Grundidee

so darstellst, daß wir die darin enthaltnen Begriffe daraus zu entwickeln vermögen. Nur ist jene Idee in der Vernunft gegeben; also ist insofern die Vernunft die Quelle der Relig. Wahrheiten. Aber die Vernunft in abstracto kann es nicht seyn, sondern eine vorhandne, d. i. unser Geist oder Gemüth selbst müßte es seyn. Weil sich aber dieses in einem verdorbnen Zustande befindet, so bedarf es der Belehrung durch Andre d. i. der Offenbarung im weiteren S. und weil auch Andre in der Verdorbenheit begriffen sind, so bedürfen alle Menschen der Offenbarung von Gott (Offenb. im engern S.). Diese kann gedacht werden entweder als (außerordentlich) über die Kräfte und Einsichten unserer Vernunft hinzukommend, Offenb. im engsten S. (übernatürliche und unmittelbare Offenbarung) oder als in der Vernunft und durch ihre Kräfte vermittelt, Vernunftoffenbarung, welche indessen immer übernatürlich und ebenfalls geheimnißvoll bleibt. So ist der Unterschied zwischen Naturalismus, Supranaturalismus und Rationalismus zu bestimmen. Da man hier auf das Geheimniß der Idee Gottes in unserer Vern. als des Ewigen im Zeitlichen (des Uebersinnlichen in uns) kommt, so bleibt darüber ein immer sich erneuerndes Streiten für die Wissenschaft.

10. Ἀποκάλυψις, φανέρωσις; revelatio primitiva, derivativa, mediata et immed. Sie kann gedacht werden, der Materie nach, und der Form nach; letzteres indem Gott außerordentlich zu früherer nnd besserer Einsicht hilft, die übrigens die Vernunft auch finden könnte; beydes entweder von innen (Joh. 1, 18. 1 Kor. 2, 10.) oder von außen (Röm. 1, 18 fg.) bewirkt — dort ein inneres, hier auch äußeres Wunder. Die durch natürliche Einsicht gefundene Religion s. rel. naturatis, die geoffenbarte r. revelata. Inwiefern ein specul. Standpunkt beyde zu vereinen sucht, zeigen

Kant, Fichte Schelling u. A. — Matth. 5, 8. 11, 15. Röm. 2, 14 fgg. Gal. 1, 15 fgg. Hiob 3, 15.

2. Christliche Religion.

1. Die Religion heißt eine positive, inwiefern sie äußerlich mitgetheilt wird, sie sey nun geoffenbarte oder natürliche Religion, im engern Sinn aber die erstere; sie ist zugleich eine historische, inwiefern sie in die Menschengeschichte eingetreten ist. Sie heißt öffentliche (cult. publicus), wenn sie bey einem Volk eingeführt ist, und so hat sie Statute. So giebt es verschiedne Religionen: der Ethnicismus, Judaismus, Christianismus, Islanismus, oder wenn man den Geist dieser Religion bezeichnen will: Heydenthum, Judenthum, Christenthum, Islam; sowohl in Cultus als Lehre verschieden, obwohl in manchem zusammenstimmend, weil in jeder die Idee Gottes als das Wesen der Religion zum Grunde liegt, jedoch nur im Christenthum ganz enthüllt. — (Cultus privatus, u. inwiefern kann jeder Mensch seine eigne Religion haben?)

2. Die christliche Religion erklärt sich für eine positive im eng. S., welche durch Jesus in die Welt eingeführt worden, der sich als der verheißne Christus und göttliche Gesandte zu diesem Zwecke beglaubigt hat. Er war προφήτης im höchsten S. und derjenige, in welchem die Vorausverkündigungen der Propheten vor ihm eintrafen, und der Wunder verrichtete. Er selbst hatte die vollkommenste Offenbarung und bewirkte sie auch bey seinen Aposteln, welche sie theils mündlich, theils schriftlich aussprachen. — Biblische Begr. a) נָבִיא, רֹאֶה, שָׁלוּחַ, προφ. ꝛc. 2 Mos. 4, 12. 7, 1. 4 M. 11, 29. 5 M. 18, 18. 1 Sam. 9, 9. 2 Sam. 23, 2. 1 Chr. 21, 9. — b) Zustand des θεόπνευστος 1 Kön. 3, 5. Hiob 32, 18. Jer. 20, 9. Am. 3, 8., mehrere St. im Sir. und B. der Weisheit und im

N. T. Matth. 15, 3 fg. 22, 43. Luk. 1, 67. Joh. 1, 16 fgg. AG. 2. 4, 19. 5, 3 fgg. 6, 3. 10, 44. 20, 28. 28, 25. Röm. 14, 19. 1 Kor. 2, 10 fgg. 9, 8. 2 Kor. 3, 18. 1 Tim. 3, 14 fgg. 1 Petr. 1, 10 fgg. 2 Petr. 1, 19 fgg. — c) אוֹת, פֶּלֶא, σημεῖον ꝛc. Matth. 12, 38. Mark. 8, 12. 13, 22. Joh. 2, 11. 28. 8, 18. — d) μυστήριον Röm. 16, 25. 1 Kor. 2, 1 fgg. Eph. 1, 9. 3, 9. Kol. 1, 26.

3. Die christliche Religion wird als die vollkommenste Offenbarung vorgestellt, wozu vorher stufenweise die göttliche Offenb. führte als 1) rel. petriarcharum (antediluviana et postdiluv.); 2) rel. Israelitar. s. Mosaica (alles dieses revelatio specialis). Durch Christus wird hiernach die Geschichte in die zwey Hauptperioden eingetheilt (Dogm. §. 101.). Hieraus ergiebt sich eine Ansicht der Offenbarung als einer Erziehung des Menschengeschlechts, theils mehr von außen (nach Lessing), theils mehr von innen durch den λόγος Θεοῦ (altchristlich). Nach der potestantischen Lehre ist jene Offenbarung mit der heil. Schrift abgeschlossen; auch ist sie der Materie nach nicht weiter perfectibel, sondern höchst wahr und klar.

4. Die christliche Religion beweiset ihre Vortrefflichkeit durch sich selbst; a) relativ (exoterisch), als die reinste, einfachste, der Menschheit angemessenste unter allen Religionen; b) absolut (esoterisch), dem Christen, indem sie ihn zur tiefern Erkenntniß Gottes und seiner Bestimmung, zur sittlichsten Denkart und Thätigkeit und zu einem seligen Bewußtseyn des Ewigen erhebt (vgl. Dogm. §. 112. 116.). Dem Nichtchristen läßt sich diese ihre Wahrheit und Göttlichkeit nicht beweisen; für ihn giebt es nur eine Apologie derselben. Das Christenthum beruht also auf einer subjectiven Gemüthsstimmung, und dabey günstigen Umständen, daß man es recht kennen lerne; sonst ist es ein

leeres Wort und ein lügenhaftes Bekenntniß. — Matth. 11, 25. Joh. 4, 23. 7, 17. 17, 3. Röm. 1, 16. 1 Kor. 2. 6 fgg.

3. Theologie.

1. Es giebt eine gelehrt und wissenschaftlich ausgebildete Lehre der christlichen Religion, Theologie (im gewöhnlichen Sinne). Sie verhält sich zur Religion wie die Reflexion zur Sache selbst; sie setzt die Religion voraus, aber die Religion keineswegs die Theologie, ob sie gleich zur Bildung der Religions-Lehrer nothwendig ist; sie geht über die Religion hinaus, indem sie historische Kenntnisse und philosophische Behandlung und Darstellung der christlichen Religion hinzubringt. Man theilte sie in Theol. objectiva u. subject. (Vrgl. Gerhardus loc. theol. t. 2. p. 13. ed. Cottae. Luther schreibt: „die Theologie soll Kayserin seyn, die Philosophie aber und andere gute Künste ihre Dienerinnen." So sahen sie überhaupt die Reformatoren an.).

2. Das Wort θεολογία wird zuerst dem Pheekydes (gegen 500 vor Chr.), ja schon dem Phöniz. Sanchuniathon (gegen 1250 v. Chr.) beygelegt. Auch hießen große Dichter, wie Orpheus, Hesiodus rc. θεόλογοι. Der Röm. Varro unterscheidet genus theologiae mythicum, physic. et civile. Die Apostel hatten πίστις, λόγος τοῦ θεοῦ (τῆς ζωῆς); auch γνῶσις als etwas verschieden (1 Kor. 1, 5. 1 Tim. 6, 20.), und später eine von Christus kommende Geheimlehre (Euseb. H. E. 2, 1. doch vergl. Iren. adv. H. 27. p. 155.), welche Orig. (c. Cels. 1, 7.) zur allgemeinen Lehre haben will. So disciplina arcani seit dem 3ten J. eine Auszeichnung des Religionslehrers. Die KV. gebrauchten θεολογία in einem engern Sinne: Theodoret. von der Lehre von Gott, Athanas. von der Trinität, Euseb. von der Gottheit

Christi im Gegensatz gegen οἰκονομία (Menschwerdung Chr.), und θεολογεῖν Ἰησοῦν χρ. so wie κυριολογεῖν τὸ πνεῦμα ἅγ. Abälard (i. 12ten J.) hat den Ausdruck Theol. christiana.

3. Um ein Christ zu seyn, braucht man nicht Theologe, aber um Theologe zu seyn, muß man Christ seyn. Hierdurch entstand der Streit über die Theol. regenitorum et irregenit. und die Erfordernisse zum Theologen wurden bestimmt als dona naturalia und spiritualia. Wird auf das Christenthum des Theologen nicht wenigstens eben so strenge gehalten, als auf seine Wissenschaft, so entsteht das Uebel der neuesten Zeit, wo z. B. manchmal ein gebildeter Jude ein besserer Theologe heißen könnte, als mancher, der sich als christlicher Theologe bekennt. Im strengen S. hat auch nur das Christenthum eine Theologie.

4. Die Theologie giebt dem christlichen Religionslehrer seine materiale und formale Bildung, und hierzu ist das Historische eben so nothwendig als das Philosophische. Auch muß sie als positive und speculative Wissenschaft studirt werden.

5. Die Theologie sucht man in ein System zu bringen. Hierzu gehört ein Prinzip und die Anordnung der Theile (architektonisch), zur Einheit des Ganzen. Das Prinzip ist 1) object. a) an sich, Gott (Deus est causa principalis theol.), b) relativ oder der Erkenntniß, — die Vernunft und die heil. Schrift; 2) subject. der Glaube. Indessen wird über das princip. cognoscendi gestritten, inwiefern die Vernunft und die heil. Schrift es sey, und ob nicht die Tradition (παράδοσις) hinzukomme. Die letztere verwerfen die Protestanten und nach der kirchlichen Lehre behaupten sie: Sacr. scr. est fons primarius, ratio fons secundar.; nach dem Sinne der Reformat. ist letztere die durch die Offenbar. aus ihren nat. Irrthümern befreyte und erleuchtete Vernunft. Viele der neuern Theologen setzen

die Vernunft zum fons prim., wobey aber die formale und materiale zu unterscheiden ist. Nur als letztere könnte sie ein Prinzip enthalten, das entweder mehr formal in dem Sittengesetz mit seinen Foderungen, oder mehr material in der Idee Gottes angenommen wird. Dieses letztere vereinigen wir mit jener Ansicht der Reformatoren.

6. Das Ganze der Theologie ist weniger Eine Wissenschaft als eine Vielheit von Kenntnissen, die zur Bildung des Theologen dienen, und in ihm als Religionslehrer subjectiv zur Einheit werden sollen. Es theilt sich hiernach in die theoretische und in die praktische Theologie. Die erste setzt ihn in die Kenntniß alles dessen, was unmittelbar zur Begründung und Darstellung der christlichen Religion gehört; die zweyte lehrt ihn das, was er zur besten Mittheilung der christlichen Religion wissen muß. Durch die erste wird er ein Gottesgelehrter nur für sich, und doch nur halb, weil das Theoretische nur durch das Praktische seine Bedeutung erhält; durch die andre wird er es auch für Andre, aber nicht ohne die erste, weil diese der praktischen Grund und Licht ertheilt.

7. Verschiedne Eintheilungen: 1) in Beziehung auf die Gemüthsthätigkeit: a) doctrinalis, α) theoretica et pract. — β) exegetica, thetica, symbolica, polemica, patristica, homiletica, catechetica; b) ascetica, α) viatorum et comprehensorum; β) regenitorum et irregenit. 2) in Beziehung auf Gott theol. ἀρχέτυπος, ἔκτυπος, et unionis; 3) in wissenschaftlicher Beziehung, mehrfach in den neueren Encyklopädien; zu der theoretischen Theologie gehört die systematische Religionslehre, sowohl Ethik als Dogmatik. Gewöhnlich, und nach einem andern Theilungsgrund, rechnet man die Ethik zur praktischen Theologie. Die Apologetik, Polemik und Sym-

bolik sind als die verschiedenen Richtungen der christlichen Religions-Wissenschaft in nahem Verhältniß mit der Dogmatik.

4. Dogmatik.

1. Die christliche Dogmatik oder Glaubenslehre ist die wissenschaftliche Darstellung der Dogmen; ein Dogma ist ein einzelner Lehrsatz, der als Glied (articulus) zur Erkenntniß des Ganzen gehört; und dieses enthält die Idee von der christlichen Religions-Lehre, insbesondere dessen, was in der Erkenntniß Gottes und unsers Verhältnisses zu Gott für wahr gehalten wird; die christliche Ethik enthält dagegen diejenigen Lehrsätze, welche die Willensbestimmung des Christen betreffen; die Dogmatik ist zunächst für das Betrachten, die Ethik für das Handeln; beyde ergänzen und bedingen sich, und gehn in dem christlichen Gemüthe in Eins. Auch wurde der Nachtheil der Trennung (obwohl diese zu derzeitigem Vortheil von den beyden Calixtus seit 1619 bewirkt worden) namentlich von Ernesti gerügt.

2. Der profan. griech., neutest. und kirchliche Sprachgebr. von δόγμα ist vielfach. Man nannte die Wissensch. auch theol. thetica s. positiva, erst seit Anf. des 17ten J. dogmatica. Das Dogma heißt auch ἄρθρον τῆς πίστεως s. locus fidei; art. purus wurde genannt der sich nur aus der heil. Schrift, und art. mixtus, der sich zugleich aus der Vernunft beweisen läßt.

3. Man bestimmte: articuli fidei sunt vel fundamentales, vel non-fundamental. (consecutivi, s. conservatorii); die ersteren sind vel primarii (primi ordin.) vel secundarii; art. fund. est, qui salva saluta aeterna neque negari neque ignorari debet; art. non-fund. qui ignorari quidem sed non negari potest; und gemilderter (Reinhard)

art. fund. est, qui non potest negari ab his, qui voluerint per Christum salvi fieri, et prim. qui non potest quoque ignorari etc., non-fund. qui et ignorari et neg. potest. Indessen lag der Bestimmung ursprünglich eine Verwechselung des Aeußeren und Inneren, der objectiven und subjectiven Religion zum Grunde, und führte zu schlimmen Folgerungen oder unwissenschaftlichen Inconsequenzen. Auch die bibl. Lehre wurde hierin schlecht verstanden, z. B. ἀναλογία τῆς πίστεως Röm. 12, 6. Besser: die Lehren, ohne welche man kein Christ seyn kann, im näheren oder weiteren Zusammenhang; vrgl. Joh. 4, 23. 17, 3. 14, 6. 6, 63. Röm. 6. 17. 1 Kor. 3, 2. 11. Eph. 2, 20 fg. 2 Tim. 2, 19. 1 Petr. 2, 2. u. a. m. (Bey Tert. regula fidei, bey Aug. reg. pietatis.

4. So lehrte man etwas besser: Christus est fundamentum reale et substantiale dogmatices; wissenschaftl. Prinzip aber hieß: fund. doctrinale. (Hiermit hieng zusammen: fides quae et f. qua creditur.). Weil aber nur in Gott alle Wahrheit liegt, und in ihm auch das Rationale und Positive (Historische) des Christenthums gefunden wird, so kann es auch kein höheres Prinzip unserer Dogmatik geben, als der durch Christus geoffenbarte göttliche Rathschluß, in der heil. Schrift gelehrt, und mit unserer Vernunft verstanden. Sie gründet sich auf das Geheimnißvolle zugleich der Religion und der christlichen Offenbarung, und es findet nur eine Annäherung zu einem vollkommenen System statt.

5. In der kirchlichen Lehre stehen als Hauptsysteme: 1) das von Origenes (st. 254.), das von Augustinus (st. 430.), die Sammlung der Satzungen bey Isidorus Hispal. (st. 636.) und bey Johannes v. Damascus (st. 760.); die Scholastiker, besonders Lombardus (st. 1164.), auch Abä-

lardus (st. 1162.), Thomas Aqu. (st. 1274.), Duns Scotus (st. 1308.). Die Reformatoren, besond. Melanchton und Calvinus. Eine genauere Ansicht zeigt, daß kein neues System mehr gemacht werden kann, und nur eine neue Anordnung möglich ist, um zu dem hinzuführen, was sich als Grundidee durch die ganze Kirche hindurchzieht.

6. Die biblische Lehre enthält als die evangelische Religions-Lehre den Geist und die Grundlage der Dogmatik, nicht aber die eigentliche Dogmatik selbst, denn dazu wird sie erst durch die kirchliche Lehre geformt, wozu mau die Dogmengeschichte bedarf. Damit sie aber ihren systematischen Zusammenhang erhalte, muß man die Dogmen sowohl auf die Vernunfterkenntniß als auf die Religionslehre selbst, und mithin auch auf deren ethischen Theil beziehen.

7. Jedes Dogma ist ein menschlicher Begriff einer göttlichen Lehre, mithin veränderlich, und nur relativ wahr, inwiefern dasselbe zur Einsicht in die Idee, die über alle Begriffe liegt, zu Gottes Wort hinführt. So die ganze Dogmatik. Hierin liegt ihre hohe Würde, und zugleich die Erinnerung an ihre jedesmalige Unvollkommenheit. Sie ist ein Ideal, dem man sich nur dann nähert, wenn man weder Paläolog noch Neolog ist, und über der Orthodoxie und Heteradoxie mit evangelischem Geiste steht; u. Eph. 4, 15. Röm. 14, 17 fgg.

8. So ist die christliche Dogmatik nicht sowohl eine Wissenschaft als eine Methode zur Wissenschaft (wie aus obigen 4. 5. 6. 7. erhellet), wozu sich Bildung des Geistes und Herzens vereinigen muß.

9. Wir versuchen aus diesem Gesichtspunkt eine architektonische Anordnung, welche zugleich die Verbindung mit der Ethik (zur vollständigen Relig. Lehre) beabsichtigt. Die leitende Idee

ist hierbey: Satz, Gegensatz, Verbindungssatz; oder Object, Subject, Beziehung, welcher Typus sich immer wiederholt. Also ist der Inhalt der Lehre:

I. Gott (Theologia sensu str.), a. Gott an sich, b. Gott in Beziehung auf die Welt (Cosmologia dogmat.); c. beydes in seiner Beziehung auf einander stellt die Geheimnisse der Gotteslehre dogmatisch auf. Jeder Abschnitt verzweigt sich in 3 Hauptartikel.

II. Der Mensch (dogmatisch betrachtet), a. an sich im Verhältniß zu Gott (Anthropologia dogm.), b. Gott im Verhältniß zu dem Menschen (Christologia); c. dieses Verhältniß selbst als Heil des Menschen (Soteriologia); auch hier zusammen 9 Hauptartikel.

III. Das Verhältniß des Menschen zu Gott als christl. Religion (χάρις, πίστις, ἐυαγγέλιον); a. Gottes Gnade wirkt in dem Menschen (Hagiologia?); b. der Mensch erhält im Christenthume die Mittel (Hierologia?); c. das ewige Heil des Christenthums (Eschatologia, hier a potiori so genannt). Ebenfalls 9 Artikel.

10. Es ergeben sich nach dieser Architektonik mehrere unmittelbare, erläuternde und fruchtbare Beziehungen auf die kirchliche Glaubenslehre; aber auch auf die Dogmen unter einander zu einem Ganzen; und endlich auf die christliche Sittenlehre, die sich nach 1 Kor. 13, 13. ebenfalls in ein Dreyfaches, πίστις, ἀγάπη, ἔλπις verzweigt, wovon das erste sich nach der philosophischen Ethik behandeln läßt als die Lehre von dem Gesetz (Gottes Wille = Sittengesetz); das 2te als die Lehre von der Tugend (reine Liebe in dem Menschen = Tugend); das 3te als die Lehre von dem höchsten Gut (Gemeinschaft mit Gott).

Hiernach ließ sich in einer solchen Ethik entwickeln 1) die Lehre von dem Gewissen, von den einzelnen Gesetzen, und von der Verpflichtung; 2) die Lehre von der Selbstliebe, Nächstenliebe und Gottesliebe als lebendiges Gesetz des Christen; 3) die Lehre von dem Charakter, der Tugendmitteln, und der Gottähnlichkeit als ewigem Ziele: alles dieses gleichfalls mit beständiger Beziehung auf die Dogmatik. Denn dem christlichen Gemüth ist Frömmigkeit und Sittlichkeit Eins als Gottseligkeit, und darauf soll auch die Lehre hinführen, zur Anbetung Gottes im Geist und der Wahrheit.

11. Die Dogmen stehen einzeln alle mit einander in enger Verbindung; wir setzen jedes in die Stelle, wo es zunächst einzugreifen scheint; indessen lassen sich wohl auch hierin noch Verbesserungen machen. Auch mag wohl manches aus der Dogmengeschichte schicklicher anderswo stehen, da es bey mehreren Artikeln vorkommen kann.

12. Die biblische Lehre konnte hier nur angedeutet werden, da sie ohnehin mehr das Resultat der eignen exegetischen Vorlesungen seyn muß. Folgende Druckfehler sind hier bemerkt worden: §. 10. st. נבל l. נבל, und gegen das Ende steht 17, 27 fgg. einmal zu viel; §. 18. st. Hiob l. Hab. u. st. 42, 7. l. 42, 8.; §. 22. unten st. 3 M. 23, 27. l. 4 M. 23, 19.; §. 46. ist zu Ps. 8, 5. und zu Ps. 9, 1. zu setzen: fgg.; §. 54. zu 4 M. 6, 24. zu setzen: fgg.; §. 66. st. 2 M. 3, 11. l. 2 M. 3, 2.; §. 74. st. Matth. 13, 24. l. — 13, 14.; §. 82. Z. 3. ist vor 5, zu setzen: Matth.; §. 98. st. 2 M. 5, 14. l. — 5, 24., und st. Ps. 6, 16. l. Ps. 16, 10.; §. 110. st. Joh. 3, 38. l. Joh. 3, 16. 6, 28.

13. Die dogmengeschichtlichen Citate beziehen sich großentheils auf die Dogmengeschichte von Münter und auf die von Münscher, deren Sammlungen den Dank der Dogmatiker ver-

dienen. Nicht alle Citate konnten jetzt grade nachgeschlagen werden; manche sind indessen aus eigner Lectüre hinzugekommen.

14. In jedem Artikel enthält der 4te §. das Resultat für die christliche Religionslehre, mit Winken für den Lehrer, die nur wegen des Gesetzes der Sparsamkeit, welche die verlangte Beschränknng auferlegt, nicht alle nach Wunsch angegeben werden konnten.

15. Es ist sowohl auf die Vorlesungen selbst, um manches Dictiren zu ersparen, als auf die Vorbereitung zum Candidaten-Examen Rücksicht genommen, hauptsächlich durch Angabe kirchlicher Sätze, Definitionen und Ausdrücke. Freylich ist das meiste mündlich dabey zu lehren. Die Abkürzungen sind wohl verständlich. Das Gesetz der Kürze wird auch manches in der Sprache entschuldigen.

Druckfehler.

S. 11. §. 7. st. Kleanthos l. Kleanthes, u. Z. 3. v. u. st. το ὄν l. τὸ ὄν

S. 17. Z. 12. st. 16te J. l. 17te J. (bed. Jahrhundert).

S. 26. Z. 11. v. u. st. Gr. p. 546. l. — 246.

S. 34. Z. 8. v. u. st. simultar l. simultan.

S. 37. Z. 15. st. Athonag. l. Athenag.

S. 47. Z. 5. st. Ematism. l. Emanatism.

S. 106. Z. 7. v. u. st. Ratramus l. Ratramnus.

S. 107. Z. 13. v. u. st. Nestarius l. Nestorius; und Z. 2. v. u. ist hinter Menschheit zuzusetzen: im Ganzen.

S. 118. Z. 9. v. u. st. Forn. l. Form.

Erste Abtheilung.

Die Lehre von Gott.

(Von ethischer Seite gehört zunächst hierher Glaube).

Sie theilt sich in die drey Abschnitte: Gott wird betrachtet 1) an sich, 2) in Beziehung auf die Welt, 3) in seinem Geheimniß für den Christen.

Erster Abschnitt. Gott an sich.

(Im Ethischen gehört hierher die Lehre von dem Gewissen, im Dogmatischen hängt zunächst hiermit zusammen die L. von dem göttlichen Ebenbilde (S. 2te Abth.), und von dessen Wiederherstellung (S. 3te Abth.).

Es sind hier drey Artikel: 1. von dem Seyn, 2. von dem Daseyn, 3. von unserm Bewußtseyn (unserer Erkenntniß) Gottes.

Erster Art. Seyn Gottes;

(die Idee von Gott a) überhaupt, b) nach ihrer Bedeutung.)

§. 1.

Unser Vermögen zu denken bildet auch Vernunftbegriffe oder Ideen, d. i. Vorstellungen, welche etwas Uebersinnliches (Unendliches) enthalten, das nicht vollendet in einem

Begriff aufgestellt werden, und dem sich unser Denken nur annähern kann. Die Ideen sind nie ganz gelösete Aufgaben für unsere Denkkraft. Das Vermögen sie zu denken heißt Vernunft im eng. Sinne (unterschieden von dem Verstand als dem Verm. der Begriffe im eng. S.). Die Thätigkeit der Vernunft ist ein Streben zum Unendlichen und Vollendeten um das, was das schlechthin Höchste ist, zu denken. Sie kann nicht eher befriedigt seyn, bis sie dieses, die Idee aller Ideen, gedacht hat. Allein sie kann dieses Wesen nicht ganz erfassen und ergründen, sondern je höher sie in ihrer Idee steigt, um so höher erhebt sich ihre Kraft nicht nur, sondern auch dieses höchste Wesen selbst, das sie zu begreifen versucht. Eben dieses Wesen ist es, welches wir Gott nennen. Gott ist also ein Gegenstand der Vernunft. Die Idee von Gott liegt in der Vernunft und wird durch dieselbe geoffenbart; gleichsam das Licht der Seele. Das eben auch ist die Anlage zur Religion, welche in jedem vorausgesetzt werden muß, in dem nur Vernunft liegt, und welche als der geistige Bildungstrieb zur Erkenntniß und Anbetung Gottes hinzutreiben bestimmt ist.

Anm. 1. Die Idee von einem höchsten (absoluten, unendlichen, vollkommensten) Wesen tritt erst allmählig ins Bewußtseyn, nach den Gesetzen unsers Geistes; sie entwikkelt sich, und zwar aus sich selbst, aber durch Einfluß andrer vernünftiger Wesen (vgl. Einl.).

So erscheint sie als Gefühl, als Ahndung, als heilige Scheu; so sucht auch der Verstand Begriffe von dem unend-

lichen Wesen zu bilden, die aber der Vernunft nie genügen, um jene Idee in möglichst deutlichem Bewußtseyn zu gewinnen. Alsdann wird das Gemüth von dem Gefühl erfaßt, das wir Anbetung nennen. So lange nemlich noch nicht mit einem Bewußtseyn, welches von einem solchen Gefühle begleitet ist, jenes Wesen gedacht worden ist, so hat man auch nicht das Höchste, nicht Gott, gedacht, sondern sich durch ein Wort getäuscht, und einen Begriff an die Stelle der Idee (einen Götzen an die Stelle Gottes) gesetzt. Weil nun in diesem Zustande des Gemüths zugleich eine Selbstbestimmung des Willens statt findet, (womit man das höchste Gut anerkennt), so ist die wahre Erkenntniß und die innere Verehrung Gottes nothwendig verbunden, und zwar in unserm heiligsten Bewußtseyn, das wir Gewissen nennen.

Anm. 2. Manche der Alten sagten wohl: timor est, qui deos fecit; aber sie hatten nur halb recht. „Die Furcht hat zwar Götter (Dämonen) aber die Vernunft den Begriff von Gott hervorgebracht," sagt Kant. Mag es auch immer seyn, daß bey rohen Gemüthern die Furcht die Idee von einem höhern Wesen zu einiger, gewiß aber mangelhaften Entwicklung getrieben hat: der Grund der Religion ist heiliger; es ist jene ursprünglich in die Vernunft gelegte Idee. Es ist die Würde des Menschen und das, was man mit dem bibl. Ausdruck δόξα θεοῦ bezeichnen kann. Je reiner das Gemüth, desto vollkommner muß sich die Idee Gottes in ihm entwickeln; in dem reinsten in ihrem unendlichen Glanz. Die sinnliche Denkart stört und entstellt diese

Idee; je weltlicher die Gesinnung, desto schlechtere Gottes-erkenntniß. (Vgl. Einl.).

§. 2.

Die h. Schrift nimmt das Vorhandenseyn einer solchen Idee in dem menschlichen Geiste an, und zwar auf folgende 3fache Weise:

1) Sie lehrt, daß von Anbeginn sich Gott den Menschen als der Herr der Welt offenbart; (Adam, Henoch, Noah, Abraham, Mosah, die Propheten, Christus); und zwar in der Geschichte des Menschengeschlechts, ganz besonders durch sein in der h. S. niedergelegtes Wort 2 Tim. 3, 15 — 16. 2 Petr. 1, 19 fgg. unter Gott aber ist das über alles erhabne, anbetungswürdige Wesen zu denken vgl. Joh. 15, 18 fgg. 23. Jak. 4, 4.

2) sie gebraucht Benennungen der Gottheit, welche nicht sowohl Namen als Bezeichnungen der Erhabenheit Gottes sind. Die Hebr. אֵל 2 Mos. 15, 11. und dieses auch mit dem Beywort שַׁדַּי 1 Mos. 6, 3. אֱלֹהִים 1 Mos. 1, 1. auch oft mit dem Beywort צְבָאוֹת Ps. 80, 8. אֱלוֹהַּ 5 Mos. 32, 15. עֶלְיוֹן Dan. 7, 22. אֲדֹנָי 1 Mos. 18, 3. יְהוָה u. 2 Mos. 3, 14 fgg. 6, 3. zu erklären (ob nom. proprium? und ob in Aegypten vorhanden? — genug, auch die Israeliten sollten sich dabey zur Idee des Ewigen erheben; aber bey ihnen Misverstand u. 3 Mos. 24, 16. und Aberglaube mit diesem τετρα-

γραμματον bis zu den K. Vtrn.) יָהּ 2 Mos. 15, 3. (Vermuthlich eine Abkürzung von jenem). Der Ausdruck Name Gottes ist in der hebr. Spr. fast gleichbedeutend mit Gott. Die griech. θεός; auch n. dem hebr. κύριος; und christlich bezeichnet ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς u. a. m. (Ueber das Wort θεός s. Creuzers Symb. und Myth. B. I.)

3) sie redet von Erscheinungen Gottes, welche ihn nicht selbst sichtbar zeigen, sondern nur seine Gegenwart offenbaren; diese Theophanien sind symbolisch und somit auf das übersinnliche Wesen hindeutend:

1 Mos. 3, 8 fgg. 7, 12 fgg. 18, 1. 2 Mos. 3, 1 fgg. 19. 1 Kön. 19, 11 fgg. Jes. 6, 1. Hab. 3, 3 fgg.

Dahin gehört auch die Andeutung der Gegenwart Gottes im Heiligthum, das Herabfahren Gottes um zu strafen rc., die Sendung seiner Boten u. dgl. m. Im N. T. wird das Bild des Lichts gebraucht: 1 Tim. 6, 16. 1 Joh. 1, 5. Jak. 1, 17. aber Christus als die vollkommenste Epiphanie Gottes: Joh. 1, 18. 14, 9. Kol. 2, 9.

4) Nach der Lehre Jesu bey Joh. und nach der Lehre Paul. sollte jeder Mensch die Idee Gottes in reinem Bewußtseyn haben: Joh. 6, 46. 12, 45. 14, 9. 1 Joh. 3, 2. AG. 17, 24. fgg. Röm. 1, 20.

§. 3.

Bey den Griechen und Römern sprach man über die Allgemeinheit der Idee Gottes (Cic. d. Nat. D. 1, 23.)

Sie läßt sich auch, obgleich öfters noch sehr roh, bey allen Völkern finden, die nur so viel Sprache haben, um ihre Scheu vor dem Uebersinnlichen zu bezeichnen. Diese Scheu drückt sich durch manchen Aberglauben aus; auch die Vorstellung von der Erhabenheit des göttlichen Wesens, z. B. die Götter zu schauen wurde für gefährlich gehalten (Hom. Il. 20, 131. Hymn. in Cer. 276 fgg. Virg. Aen. 1, 402 fgg.). Die alten Indier redeten von einem überweltlichen Wesen; auch die Magier; die Griechen philosophirten darüber. Die Pythagoräer hatten das Bild von einem φῶς καθαρὸν, ἀπρόσιτον; die Stoiker von einer natura ignea, coelestis. Platon im Tim. giebt das als Erhabenheit Gottes an, daß ihm kein Name beygelegt werden kann; (Cicero hat diese Stelle übers. d. N. D. 1, 12. und die K. V. führen sie oft an, z. B. Clem. Strom. 5. p. 692.). Auch Philo spricht so. Die Juden erhielten die Erhabenheit der Idee gegen die niederen abgöttischen Vorstellungen; in dem Christenthume erhob sie sich am reinsten und höchsten. Ueberhaupt ist die Geschichte dieser Idee nur ein Sinken und Steigen derselben, oder vielmehr sie ist, als das Ewige im Zeitlichen, die Seele in der Geschichte der Menschheit. Daher ist sie auch in jeder Sprache als der Hindeutung zum Uebersinnlichen zu suchen. Der Polytheismus, Dyotheismus und Monotheismus sind die Ausdrücke der höchsten Idee. Die Philosophie der Alexandriner und Neuplatoniker hatte hierin mit dem Christenthum einen Berührungspunkt. Von jener Seite besonders

Plotinus (geb. 89 n. Chr.); von dieser vornehmlich Clemens v. Alex. (geg. 150 n. Chr.), welchem eine Offenbarung Gottes unter den Völkern als λόγος σποραδικός das richtige scheint. Anders dagegen späterhin Augustinus (geg. 410 n. Chr.), welcher die Idee Gottes unter den Heyden von der Offenbarung unter den Abrahamiden ableitet.

Augustinus hatte die Idee Gottes in ihrer Erhabenheit aufgestellt; nachher sank sie in der Christenheit, wenn nicht etwa manche Mystiker sie ihrem contemplativen Leben vorhielten; Joh. Scotus Erigena (geg. 860 n. Chr.), Anselmus (geg. 1070) erhoben sie wieder, und nach ihm die Scholastiker; obgleich die Scholastik selbst sie in Begriffen verkleinerte, und dagegen wieder eine Mystik sie zu viel der Beschauung unterwarf. Das Wiederaufleben des alten Geistes, besonders des Platonismus in Italien, erhob wieder zu derselben; weniger machten hiervon die Reformatoren Gebrauch, am meisten Calvinus. Die nachfolgende theologische Scholastik, kleinlicher Art, setzte sie wieder ziemlich in der Dogmatik und auch im Volksunterricht herab; aber die Philosohen Malebranche, Cartesius, Spinoza, Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling haben der Speculation hierin den höchsten Schwung gegeben. Die Streitigkeiten über die angebornen Ideen hiengen mit allem diesem zusammen; man blieb dabey nur zu viel auf niederem Standpunkt. Auch in dem letzten Viertel des 18ten Jahrh. nahm die Dogmatik und Religionslehre, aus fal-

scher Popularität, zu wenig auf die Erhabenheit jener Idee Bedacht.

§. 4.

Durch diese Idee ist uns die Anlage der Religion eingeboren, welche so muß entwickelt werden, daß das Gemüth das Bewußtseyn gewinnt von der ins Unendliche steigenden Erhabenheit der göttlichen Idee. Nicht bloß mit Worten und Begriffen, d. i. nicht blos von Seiten des Verstandes ist das zu thun, denn so klärt man nur das Gegebene auf; um aber das Uebersinnliche erst dem Bewußtseyn zu geben, dazu ist die Erweckung des ganzen Gemüths erforderlich, also zugleich des Willens zu sittlicher Reinheit und des Gefühls zu erhabner Liebe. Das eben ist die Unmittelbarkeit und Heiligkeit der Religion, von welcher unser Lehrbegriff ausgeht. Dem christlichen Lehrer wird dieses leicht, und in seinem Geschäfte selbst erfährt er, daß das Christenthum das Größte geleistet hat, indem es zum Höchsten der Menschheit erhebt. Er hat darauf zu achten, daß zuerst dem Kinde in Vater und Mutter, dann den Christen in Christus und in der Kirche das Göttliche bildend erscheine, und daß er diese Erhebung zugleich in seinem Leben schauen lasse. Er hat zu lehren, wie durch die Gesinnung der Name Gottes heilig gehalten werde, so daß er selbst nicht ohne Anbetung auszusprechen sey, und wie der Christ dem unendlich hohen Wesen doch unendlich nahe sey, indem er zu ihm betet: mein Gott und Vater!

b) Herrlichkeit Gottes.

(Inhalt der höchsten Idee.)

§. 5.

Die Idee der Gottheit enthält eine ins Unendliche steigende Aufgabe des Denkens; ihr Gegenstand kann also nicht erhaben und anbetungswürdig genug gedacht werden. Dieses in Gott nennen wir seine Herrlichkeit. Machen wir uns diesen Begriff klar, so finden wir vorerst im Allgemeinen: Gott ist unendlich von der Welt verschieden und über sie erhaben; er ist schlechthin vollkommen; was man nur als gut achten kann, steht in ihm und gründet sich in ihm selbst; er ist das höchste Gut (Grundgute). Zerlegen wir das in einzelne Begriffe, so geschieht das

1) negativ; Gott ist nicht von der Art, wie die Dinge in der Welt (ens extramundanum); also
   a) nicht im Raume, nicht körperlich, er ist ein unsichtbares Wesen;
   b) nicht in der Zeit, er ist unveränderlich;
   c) nicht durch etwas außer ihm bedingt, er ist unabhängig;

und verbinden wir diese Begriffe, so ist Gott über alles Maaß erhaben, sowohl extensiv als protensiv und intensiv; er ist nothwendig in sich selbst (ens immensum et necessarium);

2) positiv; Gott ist in Beziehung auf sich selbst betrachtet das Wesen aller Wesen (ens perfectissimum et realissimum); a) ens a se (er ist weil er ist);

b) — aeternum (schlechthin nur in sich selbst);
c) — ἀυτάρκες (für sich selbst, ohne etwas außer sich zu bedürfen).

Beziehen wir diese Begriffe auf die Welt, so ist Gott nicht nahe oder fern aber bey allen räumlichen Dingen, nicht in aber zu aller Zeit, nicht durch aber für alle andre Wesen; der Urgrund seiner selbst und der Welt; Gott ewig Derselbe.

Anm. Man nannte diese durch Begriffe ausgedruckte Beziehungen in der Idee Gottes attributa Dei metaphysica. Durch dieselben verwirft man alle herabwürdigenden Vorstellungen von Gott, nemlich 1) den Anthropomorphismus, der ihn als ein weltliches, insbes. menschenähnliches Wesen denkt; 2) die Anthropopathia, welche ihm sogar menschliche Schwächen beylegt. Jene abstracten Begr. der metaph. Eig. lassen sich durch das, was als ihr Symbol angesehen werden kann, dem Bewußtseyn näher bringen. Dieses ist 1) die organische, 2) die vernünftige, 3) die sittliche Natur in der Welt.

§. 6.

Das A. T. enthält die erhabensten Vorstellungen von Gott, in der kindlichen Sprache und den symbolischen Hindeutungen; eine heilige Poesie; z. B. 1 Mos. 1, 1. 18, 27. 2 Mos. 15. 20. 5 Mos. 4, 12. 24. 36. 32, 39 fgg. 1 Kön. 8, 27. Hiob 11, 7 fgg. 36, 26 fgg. Ps. 22, 4. 33, 6 fgg. 34, 9. 73, 25. 90, 2 fgg. 99. 102, 26 fgg. 104. 115, 3 fgg. Jes. 40, 12 fgg. 42, 5. 8. 66, 1 fgg. Jer. 10, 9 fgg. 23, 23. Hab. 1, 12. 3. u.a.m.

Das N. T. setzt dieses voraus und vergeistigt durch seine ganze Lehre die Idee Gottes; z. B. Matth. 6, 9 fgg.

Joh. 4, 24. 17. AG. 7, 2. 48. 14, 15. 17, 23 fgg. Röm. 1, 20. 11, 33 fgg. 1 Kor. 8, 5 – 6. 2 Kor. 3, 18. Gal. 4, 8 – 9. Kol. 1, 15. 1 Tim. 1, 17. 6, 15. Jak. 1, 17. Hebr. 12, 29.

Daher verlangt der Geist der biblischen Schriften, Stellen wie 1 Mos. 1, 3. 3, 8 fgg. 2 Mos. 32, 14. Ps. 33, 18. Jes. 37, 17. Jak. 5, 4. θεοπρεπῶς auszulegen.

§. 7.

Die verschiednen Stufen und Formen des Heydenthums enthalten symbolische Ausdrücke auf den ewigen Gott hindeutend. In den Mysterien (in Aegypten, Vorderasien, Samothrake ꝛc. in den Orphischen und Eleusinischen) scheint tiefere Belehrung darüber statt gefunden zu haben. Es waren Weise unter den Heyden, welche die Lehre offener gaben, z. B. Confucius, Zoroaster, Anaxagoras, Pythagoras, Sokrates, Platon, Zenon, Kleanthos u. A. Bey den Griechen kam hiernach eine allegorische Deutung der Mythen auf. In Platons Timäus so wie weiterhin bey den Platonikern herrschen die erhabensten Vorstellungen von der Gottheit. Plat. (d. rep. 6. p. 120. Bip.) sagt, Gott sey höher als ein Wesen, seine Vollkommenheit übersteige alles, was wir kennen. Daher bey den K. V. ἐπέκεινα τῆς ουσίας; ὑπερόνσιος. Denn sie giengen mit Philo darauf ein, und haben hiernach Ausdrücke: τὸ ὄν; τὸ ὄν ἀεὶ; τὸ ἀυταγαθόν (Clem. Stron. 5, 12.). Justin d. M. sagt: der Allvater ist ungeboren; es giebt nur eine Beziehung seiner Wirksamkeit. Tertull.

Deus ipsius substantiae nomen est, i. e. divinitatis. Das Nicän. Symb. gebraucht das Bild des Lichtes von Gott. Sehr erhaben spricht Augustin. in m. St. und Arnobius (geg. 300) nennt (adv. gent. I.) Deum summitatem omnium summorum obtinentem. Philo und einige K. Vtr. haben für die Unermeßlichkeit Gottes den Ausdr. τόπος τῶν ὅλων. Indessen kommen doch bey den K. Vät. viel anthropomorph. Vorstellungen vor, besonders bey Tertull. (z. B. adv. Prax. 7.). Man gab dem Melito (der im 2ten Jahrh. lebte) solche gröbere Begriffe schuld; auch Novatianus, Epiphanius und Arnobius sind nicht frey von körperlichen Vorstellungen, ob sie gleich dagegen sprechen. Tatianus, und am bestimmtesten Clem. Al. und Origenes sind sehr für die Unkörperlichkeit Gottes, obgleich die Begr. Lichtkörper und Geist manchmal in einander flossen. Audäus (i. 4ten Jahrh.) wurde des Anthropom. beschuldigt. Im Mittelalter machte die romantische Poesie die Gottheit mit dem Himmel zu einem irdischen Wesen, und darin erfreute sich der Volksglaube bis in die neuern Zeiten, wogegen der popularisirende Naturalismus nicht das gedeihlichste Mittel war. Der Unterschied von Anthropom. crassus und subtilis konnte wenig nützen.

§. 8.

Nur die Erhebung des Gemüths führt zur erhabnen Vorstellung Gottes, wozu besonders die heilige Poesie des A. T. dient. Katechetisch und homiletisch ist folgender Weg:

1) Man lehre das Niedre und Eitle im Weltlichen unterscheiden von dem Höheren und Göttlichen, woran das Gewissen unmittelbar erinnert; 2) die Begriffe von Gott erhebe man stufenweise über die Vorstellungen von weltlichen Dingen; 3) die Aufzeigung des Herrlichen in der Natur und besonders auch in Christus ist das Hauptmittel, wenn dabey das Herz angesprochen wird; hierbey Gebet und heilige Gesänge. Der Trieb zum Guten (das Gewissen) ist der sittliche Grund der zu Gott führt. (Die Germanische Sprache zeigt dieses schön in dem Worte god, welches zugleich heißt gut und Gott.)

Zweyter Art. Daseyn Gottes.

(Beweis dafür a) überhaupt; b) insbesondere.)

a. §. 9.

Gott ist da (existirt) h. unsere Idee von Gott, hat einen Gegenstand außer uns; es ist nicht ein bloßer Gedanke, sondern Gott ist als Urgrund aller Dinge vorhanden, auch wenn kein Wesen außer ihm ihn dächte. (Hierbey für die Speculation die Begriffe Seyn, Daseyn, ideales und reales Seyn). Gott ist; er ist nicht nur ein Ideal unsers Denkens, sondern er ist auch real außer unserm Denken vorhanden. Aber da Gott kein Weltwesen ist, so kann sein Daseyn weder unmittelbar durch die Sinne noch mittelbar durch Schlüsse als ein Erfahrungs-Gegenstand erkannt werden, sondern die uns einwohnende Idee offenbart ihn unserer

Vernunft, so wie sich diese entwickelt und durch Betrachtung der weltlichen Dinge auf das überweltliche Wesen hingeleitet wird. Hierdurch entsteht der Glaube an Gott, d. h. die Nöthigung in unserm tiefsten Bewußtseyn (Gewissen), zu denken, daß Gott sey und wir ihn anbeten sollen. Wir werden uns Gottes Daseyns bewußt eben so gewiß als unsers eignen, ja je höher unser geistiges Leben steigt, um desto gewisser werden wir von dem Daseyn dessen, der den Urgrund von unserm wahren (ewigen) Seyn enthält. Dieses Glauben ist unendlich mehr als ein Meynen, und viel höher als jedes andre, z. B. das mathematische Wissen. Es ist unmittelbar, und von der Art, wie wir uns der Welt außer uns und unsrer selbst bewußt sind. Wer keinen Gott glaubt, glaubt im Grunde betrachtet gar nichts, und für den giebt es überhaupt keine Wahrheit.

(Anm. Die Logik wie die Transcendental-Philos. hat die Begriffe Meynen, Wissen, Glauben und mehreres dahin Gehörige zu erörtern. Deus est et existit κατ' ἐξοχήν.)

§. 10.

Sowohl in dem A. als N. T. wird das Daseyn Gottes vorausgesetzt als Sache des Glaubens, das selbst nicht der Teufel, und nur ein Bösewicht, der zugleich verrückt wäre, läugnen könnte. Dieses beweiset sich 1) aus dem Wort נָבָל, μωρός Ps. 14, 1. (hierzu Röm. 1, 18 fgg. Jak. 2, 19.) 2) aus der Grundlehre, daß Gott Schöpfer und Herr der Welt ist, der sich besonders in der Geschichte seines Volkes offenbart; 3) der durch Christus als unser Vater im höchsten

und lebendigsten Bewußtseyn erkannt wird. Joh. 1, 18. 3, 31. 8, 42. 14, 6 fgg. 16, 23 fgg. 17. Röm. 1, 19 fgg. 8, 14 fgg. Eph. 3, 14 fgg. u. a. m. Aus dem A. T. nehme man z. B. Hiob 38. u. a. Ps. 103 u. a. Jes. 40, 12 fgg., aus d. N. T. Ag. 14, 15 fgg. 17, 27 fgg. 17, 27 fgg. Was an Gott glauben heißt s. Matth. 5, 8. (vgl. 11, 25.) Hebr. 11, 1 fgg.

§. 11.

Die Heyden glaubten ohne weitere Beweise an ihre Götter, wollten indessen das Daseyn derselben manchmal in ihren sinnlichen Wirkungen erkennen. Ihre Philosophen dachten an höhere Begründung des Glaubens. Atheisten wurden immer als eine seltne Abirrung der Natur angesehen, so tief und allgemein liegt in der Natur der religiöse Sinn! Und wer dafür galt, war entweder miskannt oder vermuthlich mit sich selbst im Misverständniß. Von Cicero wurden ein Diagoras von Melos und ein Theodorus von Kyrene, von Irenäus Anaxagoras und von Epiph. Protagoras als ἄθεοι angegeben (vgl. Gerhard. loc. th. t. III. l. 2. c. 4. §. 1. p. 40.). Wurden ja sogar die Christen im Anfang des Atheismus beschuldigt, weil man sie als solche ansah, welche die Mysterien profanirten, die in solchem Verdacht standen. Daher schrieben Athenagoras (gegen 150) und A. ihre Apologieen. Im 17ten Jahrhundert erwachte eine Verirrung von kläglicher Art, nach welcher Vanini und einige Andre als Atheisten verfolgt wurden; im 18ten Jahrh. gab es einige Franz. Schriftsteller, welche wirklich um diesen Abgrund der Selbstzernich-

tung taumelten. Wegen der richtigen Beurtheilung unterscheidet man theoretischen und praktischen Atheismus, den ersteren könnte man als Verirrung des Verstandes, den letzteren des Herzens (als Gottlosigkeit) bezeichnen.

Die Art, wie man von Gottes Daseyn überzeugt sey, war von Philo so vorgestellt worden: Es giebt eine Anschauung Gottes, wie man die Sonne durch ihr eignes Licht sieht; die Welt giebt erst gleichsam den Schatten der Gottheit. Diese Art nahm auch Clem. Al. an (z. B. Strom. 6. a. E.) und andre K. V. Damit hieng zusammen ihre platonische Vorstellung von einer angebornen Idee, und daß diese nur durch Reinheit der Seele zum Bewußtseyn komme; und so unterschied Gregor. v. Naz. (im 4ten Jahrh.) die ἐπίγνωσις Θεοῦ ἔμφυτος, und die ἐπίκτητος oder συλλογιζομένη. S. auch Johann v. Damasc. (Orth. fid. 1, 5. 1.). Auch der jüd. Lehrer Moses Maim. (im 12ten J.) hatte ähnliche Ansichten. Die Scholastiker ebenfalls, ob sie gleich die Existenz Gottes zu beweisen pflegten. Thomas Aqu. widerlegt den Einwurf gegen die notitia Dei insita (P. 1. q. 2. art. 1.). Die Reformatoren stützten den Glauben auf das unmittelbare Bewußtseyn durch das Zeugniß des h. Geistes. Flacius lehrte lumen naturae esse fallax, die Socinianer, daß man nur vom Hörensagen etwas von Gott wisse (Soc. praelect. theol. c. 2. p. 3. Ostorod. Instit. germ. c. 1. p. 10.), die Arminianer, es sey vieles ungewiß in dieser Erkenntniß (Episcop. Apol. p. 25.). Bey den Röm. Kath.

lehrte Bellarminus, man könne sine speciali adjutorio gratiae nichts von Gott wissen; Andre aber, es gebe eine Unwissenheit darin, welche nicht zu entschuldigen sey. Der Philos. Malebranche (im 17ten J.) nahm eine innere Offenbarung durch eine von Gott eingelassene Idee an; und hiernach wurde über die angebornen Ideen gestritten, wozu das kam, was die Mystiker über das innere Licht wähnten. Quenstedt (luth. Theol. aus dem 17ten J.) nahm den Unterschied von notitia Dei habitualis et actualis wieder auf (reliquiae quaedam et ἐρείπια divinae imaginis etc. Syst. theol. p. 251 fgg.); und Gerhardus (luth. Theol. aus dem 16ten J.) erklärt die not. D. insita, daß sie von den κοιναῖς ἐννόιαις herrühre, und die acquisita, daß sie durch die διάνοια erwüchse (Loc. th. t. I. l. 3. c. 3. §. 10. p. 93 fgg. und t. III. l. 2. c. 4. §. 60.). Erst durch eine tiefere Speculation erörtern sich diese Begriffe.

§. 12.

Der Glaube an Gott ist die tiefste Wahrheit des Gemüthes selbst, der Grund von allem festen Fürwahrhalten. Er kann nicht dem Menschen gegeben sondern nur in ihm erweckt werden, und er erwächst aus dem Grund der Seelen da, wo Kopf und Herz Eins sind. Daher ist jede wahre Erziehung zugleich Bildung zur Religion, und ein sittlicher Sinn ist die Weihe zum Gottesglauben. (Die deutsche Sprache deutet in dem W. Glauben von loben, geloben darauf hin.)

b. §. 13.

Ein Beweis für das Daseyn Gottes h. die Aufstellung eines Begriffs, aus welchem dieses Daseyn so gefolgert wird, daß sich unsere Vernunft davon überzeugen muß. Nun ist sie aber durch die Idee selbst schon davon überzeugt, sobald dieselbe nur zu gehöriger Klarheit kommt; und wäre das nicht, so würde man den Glauben an Gott bloß von dem Verstande abhängig machen, also der Tiefe und Heiligkeit desselben zu nahe treten. Es giebt also nicht in jenem strengern Sinne Demonstrationen dafür, allein es giebt Expositionen, wodurch der Herzensglaube zugleich in die Ueberzeugung durch den Verstand eintritt. Nichts anders sind die sogenannten Beweise für das Daseyn Gottes. Und deren giebt es grade so viele als es Wege giebt, den einzigen wahren, den unmittelbaren Selbstbeweis in das Bewußtseyn zu bringen. Das geschieht nun vermittelst der Beziehungen des Weltlichen auf das Ewige durch Vernunftschlüsse. Die verschiednen möglichen Arten der weltlichen Begriffe werden hier in der höchsten Abstraction aufgefaßt. Es sind deren drey, und jeder hat eine objective und eine subjective Darstellung. Man beweiset also das Daseyn Gottes

1) aus dem Seyn (τὸ ὄν) — das ontologische Argument;

a) in obj. Form: Das absolute Seyn enthält auch das Daseyn; nun wird in der Idee Gottes das absol. Seyn gedacht: also muß auch das Daseyn Gottes angenommen werden. Oder: das allerrealeste Wesen hat keine

Schranken; nun ist die Nichtexistenz eine Schranke: also existirt Gott.

b) in subj. Form: Ich denke die absolute Vernunft, und in dieser muß ich das Ideale und Reale, muß ich Seyn und Daseyn als Eins denken; nnn treibt mich meine Vernunft zu jenem Denken, und eher findet sie keinen Ruhepunkt, bis dieses Absolute in das Bewußtseyn eingetreten ist: also wird mir das Seyn und Daseyn Gottes mit der Idee desselben geoffenbart.

2) aus dem Daseyn (ὁ κόσμος) — das kosmologische Argument:

a) in obj. Form: Das Zufällige (oder Bedingte) kann nicht ohne das Nothwendige (Unbedingte) existiren; nun existirt das Zufällige — die Welt und jedes Weltwesen —: also muß auch das Nothwendige (Unbedingte) in dem außerweltlichen Wesen existiren. (Argum. a contingentia mundi).

b) in subj. Form: Wir finden in der Welt Zwecke und Endzweck; wo aber diese sind, muß eine weise Ursache vorhanden seyn: also ist Gott da als Urheber der Welt. (Argum. a finibus rerum; als teleologischer und physiko-theolog. Beweis einer schönen und einleuchtenden Ausführung fähig.)

3) aus dem Bewußtseyn (der reine Zustand desselben im Gewissen, τὸ ἦθος) — das ethotheologische Argument;

a) in obj. Form: Es ist ein unmittelbares Gebot der Sittlichkeit in jedem Vernunftwesen; nun kann man diesem Gebot nicht Genüge leisten, ja sich ihm nicht einmal unterwerfen, ohne den Glauben an eine göttliche Weltregierung, d. i. an Gott: also fodert die praktische Vernunft den Glauben an das Daseyn Gottes (arg. ethicum, welches sich auf mehrerley Art entwickeln läßt.)

b) in subj. Form: Wer nur gewissenhaft ist, glaubt dem Ausspruche des Gewissens; nun kündigt sich dieser an als die Stimme eines heiligen, allwissenden, gerechten Wesens, d. i. Gottes: also glaubt jeder, der nur auf sein Gewissen achtet, an Gott, und gottlos und gewissenlos seyn ist Eins. (Arg. a conscientia).

Anm. Man wendet zwar gegen diese Argumente manches ein, indessen haben sie doch eine beweisende Kraft, welche darin liegt, daß mit und in der Idee Gottes der Glaube an Gott erwacht, und eben diese den Beweis für das Daseyn Gottes unmittelbar in sich trägt. Daher kommt es nur auf den subjectiven Geisteszustand an, wornach dem einem mehr der erste, dem andern mehr der zweyte oder dritte Beweis zusagt. Auch giebt es Verbindungen von mehreren, z. B. das ontologische und kosmol. zum Argument ex idea innata, und wenn dieses historisch vorgestellt wird, a consensu gentium. Auf einer niederen Stufe muß doch der Mensch wenigstens fürchten, daß Gott sey, woraus das sogenannte arg. a tuto entsteht; nicht des Nennens werth ist das politische ab utili.

Je mehr dem ganzen Gemüth die Idee Gottes in das Bewußtseyn gerufen wird, um desto stärker die Ueberzeugung; eine Verbindung aller Argumente zu dem einen und tiefsten würde also das vollkommenste seyn; etwa auf folgende Art: Ohne Gottes Seyn hat die Vernunft keinen Grund, mithin nirgends Wahrheit, sondern überall Abgrund des Wahns; ohne Gottes Daseyn ist auch die Welt nichts, und der Verstand geht nur auf eitle Erkenntniß aus; ohne Gott ist auch das Gewissen ein Trugschein. Kurz ohne Gott giebt es keine Wahrheit, nichts Gutes, nichts Herrliches, und der Mensch wäre der grausamsten Selbstzerstörung übergeben. Daher in der Gottlosigkeit der Grund aller Zerrüttung sowohl in einzelnen Menschen als in Völkern, und im Nichtglauben erwächst zugleich Wahnglaube und Geistesverirrung. So werden wir also von unserm Gemüthsvermögen getrieben, das Daseyn des ewigen Gottes anzunehmen, wenn

nur irgend etwas Gutes und Wahres in uns wohnt, und Kopf und Herz nicht ganz entzweyt sind. Das Innerste und Tiefste in unserm geistigen Leben ist ein lebendiges Zeugniß für das Daseyn Gottes, und der Trieb der Vernunft ist zugleich der Trieb des Gewissens und die Stimme, wodurch sich Gott unserm Innern verkündet. Wer an das Daseyn seiner selbst glaubt, muß auch an Gott glauben, oder er versteht sich nicht. Das Höchste und Ewige in unserm Selbst ist eben dieser Glaube.

§. 14.

Die Art, wie die Israeliten auf das Daseyn Gottes aufmerksam gemacht wurden, war die Hinweisung auf die Wirksamkeit des gegenwärtigen Gottes. Indessen erhob sich die Andacht nachher auch zum Schauen der Wunder Gottes in der Natur. Gott hat gesprochen, Gott wirkt, also ist er da! das war der Beweis in ihrer Seele. In heiligen Poesieen sprach sich zuweilen solche Ueberzeugung aus, z. B. Ps. 8, 2 fgg. 19, 2 fgg. Jes. 40, 26. und fast im ganzen B. Hiob. Die alex. jüd. Schriften z. B. Sirach reden noch mehr davon. Das N. T. deutet auf die Offenbarung Gottes durch Christus hin, Paulus insbesondere auf die in der Natur, AG. 17, 23 fgg. Röm. 1, 19 fgg. und in dem Gewissen, Röm. 2, 14 fgg.

§. 15.

Das physikotheolog. Argument kommt bey Sokrates (Xen. Mem. 5. 1, 4. 4, 5.) Aristoteles und Cicero (d. N. D. 2, 28 fgg. Q. T. 1, 28 fgg.) vor; der kosmolog. bey Cicero, der ihn dem Karneades beylegt (Cic. d. N. D. 2, 9 fgg. bes. 37. 3, 12.), das ab id.

inn. et ex cons. gent. ebenfalls bey Cic. (Q. T. 1, 15.) auch bey Seneca (ep. 117.), welcher auch manches von den andern Argumenten hat. Platon hat die Grundlage des ontol. Arg. (im Philebus); auch bey dem Stoiker Kleanthes findet sich etwas der Art (Diog. Laërt. 7, 159.); auch bey Philo. Unter den KV. hat zuerst Theoph. A. das physikoth. Arg. (ad Autol. 1, 23 fg.); Athanas. bedient sich desselben gegen die Gnostiker und Manichäer; Basil. d. Gr. entwickelt es durch Betrachtung des Lebens und der Seele. Man verband es öfters mit dem kosmol. so Diodor. v. Tars. (im 4ten Jahrh.) Auch bey Joh. v. Dam. Etwas von dem ontol. verbindet damit Clem. A., Orig., Cyrill. A., Greg. v. Naz., Athanas., Iren., Lact.; mehr platonis. hat ihn August. und (de lib. arb. 2, 5 fg.): weil es Wahrheit giebt, so existirt Gott. Auch hat Boëthius (Ende des 5ten J.) etwas davon. In seiner Form hat ihn zuerst Anselmus, der als der Erfinder angesehen wird; nach ihm haben ihn Lombardus, Bradwardinus u. A. Den ethikotheol. hat Raymundus de Sebunde (geg. 1450) einigermaßen, aber in seiner Tiefe und Reinheit zuerst Kant und nach ihm Fichte in mehreren Formen. Die Reformatoren und nachfolgenden Theologen ließen sich wenig auf diese Demonstrationen ein. Schon Arnob. (adv. g. 1.) hatte behauptet, es sey nicht viel besser, das Daseyn G. beweisen als bestreiten wollen; manche Theol. des 17ten J. lehrten in demselben tiefen Sinne eben das.

Auch hierin ist Gerhardus der vollständigste (III. 3, 11.). Seit Cartesius (er lehrte: cogito ergo sum; ergo est Deus) und Spinoza ließ man sich mehr darauf ein. Leibnitz, Wolf und Bilfinger bildeten das arg. a conting. m. scharfsinnig aus; Derham (1714) das physikotheolog. mit schönen Naturbetrachtungen, worin er viele Nachfolger hatte (Nieuwentyt, Bonnet, Jerusalem u. a.), besonders gab Reimarus tiefe und klare Darstellungen jener Argumente. Aber schon mit Crusius und Jakobi, und weit mehr mit Kant ꝛc. trat eine höhere Kritik und Ansicht über unsern Glauben an das Daseyn Gottes ein. (Philosophisch und histor. belehrend hierin ist besonders: Clodius Grundriß der allg. Rel. Lehre 1808.)

§. 16.

Jedes Argument für das Das. G. kann mit Nutzen gebraucht werden, um die Ueberzeugung, welche auf tieferem Grunde beruht, hervorzurufen, und Kopf und Herz in dem Glauben an Gott in Einverständniß zu setzen. Ja hierzu bedarf man jener Beweise, besonders des physikotheol. Bey höherer Geistesbildung würde die vorgeschlagne Verbindung aller Argumente auch allseitig das Gemüth ansprechen. Bey der Behandlung roher Menschen haben sie schon den negativen Nutzen, daß sie den Atheismus abhalten; und auch der roheste muß wenigstens fürchten, daß ein Gott sey; gesetzt, er ließe sich durch keinen Beweis überzeugen, so muß er doch einsehen, daß nicht im min-

dessen die Gottesläugnung begründet werden kann. Das eben ist die Stärke aller jener Beweise, daß sie um so fester sind, je sittlicher der Mensch ist. Wer in sich selbst wahr ist, glaubt an Gott.

3ter Art. Erkenntniß Gottes.

a) Beschaffenheit derselben, b) Eigenschaften — c) Einheit Gottes.

a) §. 17.

Erkenntniß Gottes überhaupt.

Erkenntniß ist eine dem Gegenstand völlig angemessene Vorstellung. Da nun unsere Idee von Gott nie ganz seinem Wesen entspricht, so findet auch keine Erkenntniß desselben im strengeren Sinne statt; am wenigsten eine intuitive, d. i. eine durch die Sinne gegebene; und die discursive, d. i. die durch Begriffe gegebne, ist doch nur approximativ d. h. sie besteht in einer Annäherung zur Idee, indem sich der Verstand die höchste Aufgabe der Vernunft im Einzelnen klar zu machen sucht. Aber es giebt eine solche Erkenntniß Gottes, worin wir uns die höchste Idee deutlich ins Bewußtseyn bringen, indem wir durch Begriffe nur das andeuten, was noch über dem Begriffe liegt. Sie ist also eine symbolische. Und wir stellen in ihren einzelnen Begr. Verhältnisse zu unsern Denkformen auf, wie es eigentlich nur von sinnlichen Gegenständen gilt, hier aber

das Denken des übersinnlichen zur möglichsten Vollkommenheit leiten soll. Sie ist hiernach eine analoge E. Es sind hier die Beziehungen unserer weltlichen Begriffe auf die höchste Idee, und sie bilden sich dadurch

1. daß man Gott alles abspricht, was zum Weltlichen gehört — via negationis,
2. daß man positiv das auffaßt, was der Grund des weltlichen Seyns (das Göttliche in der Welt) seyn muß, via causalitatis,
3. dieses in noch unendlich höherem Sinne, als es in unserer Vorstellung steht, Gott beylegt — via eminentiae.

Anm. Genau betrachtet muß dieses dreyfache Verfahren zur Bildung jedes Begriffes über die Gottheit zusammentreffen (ob es gleich gewöhnlich als getrennt angesehen wird). Die hierdurch entstehenden Vorstellungen sind partielle Begriffe zur höchsten Idee gehörig. Man nennt das, was man damit bezeichnet, eine Eigenschaft (attributum) Gottes; und insofern kann die Defin. gelten: attrib. div. est pars summae perfectionis sigillatim cogitatae. Sie sollen zum Ganzen hinführen. Sie verdeutlichen also das, was §. 5. im Allgem. unter der Herrlichkeit Gottes begriffen wurde.

§. 18.

Indem auf Gott als das überweltliche Wesen in der h. S. hingewiesen wird (§. 2 u. 5.) werden auch die göttlichen Vollkommenheiten über die menschlichen erhoben Jes. 40, 12 fgg. Sprchw. 30, 2 fgg. Röm. 11, 33 fgg. 1 Tim. 6, 16.

Doch muß man da nicht unsere wissenschaftlich bestimmten Begriffe suchen; und selbst Worte wie הוֹד, תְּהִלָּה und ἀρετή bezeichnen nur einigermaßen, was wir Attribute nennen Hiob 3, 3. Jes. 42, 7. 12. 1 Petr. 2, 9. 2 Petr. 1, 3.

§. 19.

Das Alterthum faßte selbst bey Menschen die Eigenschaften mehr im Ganzen auf, und so bildeten die Griechen in ihren Göttern Ideale von einzelnen Vollkommenheiten. Die kabbalistischen Personificationen bey den Juden, und die Aristotelische Lehrart führten zu den Vereinzelungen in der christlichen Lehre von Gott, und schon frühe fiengen die KV. damit an, ohne indessen weit einzugehen, und mehr anerkennend die Unbegreiflichkeit Gottes, weiterhin bes. gegen die Arianer. Bey mehrern finden sich schöne Stellen von unserer Erk. Gottes, bes. bey Tat. (Or. ad Gr. p. 546.), Just. M. (Ap. min. p. 114.), Clem. Al. (Str. 5. p. 695 fg. 730. u. 6. p. 802. 816.), bey Orig. (c. Cels. 1, 25. 4, 48. 5, 41. 6, 65. 7, 42.), Bas. (ep. 16 u. 234.), Cyr. Hier. (Catech. 6 u. 9.); ähnlich die a. griech. KV. Greg. v. Naz., Gr. v. Nyss., Basil., Cyr. A. u. A. lehren, der Name Gottes bezeichne nur die Beziehung des höchsten Wesens auf uns. Man sehe auch die St. bey Dionys. Areop. (Hier. coel. 1, 1.). Von den Wegen, wodurch wir zur Erk. Gottes gelangen, reden mehrere KV., bes. wollen sie hierzu Reinheit der Seele, d. i. das Bild Gottes in dem Menschen, so Theoph.

A. (ad Autol. 1, 1. 5. 7 fgg.), Athanas. (c. gentes. Opp. t. 1. p. 3 fgg. u. 37 fgg.), Greg. Naz. (Or. 33.), Cyrill. A. (de Trin. 1.); auch weisen sie auf die Werke Gottes hin. Augustin. (de essent. div. ad fin.) videre Deum est recte illum credere et ex corde diligere; (und de doctr. chr. 1, 6.); er bemerkt (civ. D. 11, 2.), daß wir nur durch Christum (Gottes Ebenbild) Gott schauen können. (Vgl. de essent. divin. ad fin.). Bey Johann. Dam. h. das göttliche Wesen ἀδιαίρετος ἁπλότης (Orth. fid. 2, 3.). Die Art, wie die KV. die Eigensch. G. angeben, ist aber oft anthropomorphistisch, z. B. bey Tert. Gott muß Haß haben, sonst hätte er nicht Liebe. Anselm. lehrt, Gott müsse das seyn, wovon es besser wäre, daß es sey, als daß es nicht sey; u. (Prosl. 25.) Ama unum illud bonum, in quo omne bonum, et sufficit tibi. Die Scholastiker gaben jene drey Wege zur Erk. d. Eigensch. G. an, und lehrten: Deus est inconceptibilis et indefinibilis, es kommt ihm kein conceptus univocus mit endlichen Wesen zu. Die Nominalisten, welche die Gattungen der Dinge nur in den Begriffen suchten, lehrten, die göttlichen Attrib. seyen blos verschiedne Namen derselben Sache; Roscelinus, der erste unter ihnen, wurde, da er dieses auch auf die Trinit. bezog, (vor der Syn. zu Soissons 1092.) zum Widerruf genöthigt. Doch siegten später (i. 14ten J.) wieder die Nomin. durch Occam (s. L. hierin s. t. 3. g. 2.) und Biel (nihil est in Deo, quod non sit ipse Deus). Zu den Realisten,

welche die Gattungen für real in der Natur hielten, gehörten vornehmlich Gilbert. Porretan., Thom. Aqu., Alb. Magn. u. A.

Die Reformat. ließen sich in ihrer Abneigung gegen die Scholast. wenig auf alles dieses ein, und Luther spricht oft zu populär zu Gott; doch sagt er im gr. Katech.: „Wir bleiben dabey, Gott ist der Schöpfer Himmels und der Erde," und bestimmt den Begriff Gottes nach moralischen Beziehungen. Vorzüglich reichhaltig ist auch hierin Gerh. (loc. th. III. loc. 2, c. 7. §. 112. u. — I. loc. 3, c. 7. §. 47. 51. c. 25. §. 185.).

Die Theosophen, d. i. die Gott wirklich zu erkennen vermeynten, lassen sich in zwey Arten theilen, 1) die überklaren, die eine Erk. durch den Verstand annehmen, wie den beyden Arianern, Eunomius und Aëtius (im 4ten J.) schuld gegeben wird; und 2) die mystischen, die (wie Jakob Böhm) eine intuitive Erk. Gottes annehmen. Zur ersten Art gehört der eigentliche Naturalismus; so sprachen manche sogenannte Philosophen von Gott wie von einem Menschen; seit Kants Krit. ist man wieder zum höheren Standpunkt gekommen.

§. 20.

Wer Religion lehrt, muß Begriffe von Gott entwickeln, und dieses geschieht katechetisch, indem man von dem Sinnlichen zwar ausgeht, aber um nur auf das Uebersinnliche hinzudeuten, und desto sicherer zu der Bescheidenheit zu füh-

ren, daß man Gottes Wesen nicht begreifen könne, ob wir gleich wohl einsehen, daß und wie wir ihn anbeten sollen. Grade diese kindliche Einfalt liegt in der Lehre des Evangeliums.

b) — §. 21.

Um die göttlichen Eigenschaften vollständig aufzuzählen, müssen wir die Idee Gottes auf den höchsten Begriff beziehen, den wir von einem daseyenden Wesen haben, und das was wir darin positiv finden, zugleich negativ und zum Ueberweltlichen erhebend bestimmen. Dieses ist der Begriff von einem Vernunftwesen, d. i. Geist. Gott ist unkörperlich und unbeschränkt, der unendliche, allervollkommenste Geist. Wir denken Gott symbolisch und analog nach dem Begriffe von unserer geistigen Natur. Folglich

1. als Verstand — unendlich, allumfassend, allesdurchschauend, absolutes Erkennen, das Wissen, die Vernunft, die Wahrheit in ihrem Urgrund.

Die Allwissenheit (omniscientia) ist sein vollkommenstes, anschauendes, unveränderliches, ewiges Erkennen aller Dinge; und zwar

a) indem Gott sich selbst erkennt (anschaut) — scientia necessaria;

b) indem er in sich alle Dinge nach ihrer Möglichkeit sieht — sc. media,

c) und zugleich die (durch ihn) wirklichen — sc. libera, und diese in ihrer Zeitfolge (reminiscen-

tia, sc. visionis, praescientia — aber wie ziemt sich Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft für das Wissen des Ewigen nach des Menschen Weise anzunehmen?)

2. als Wille — ein höchstfreyes, allwirkendes, schlechthin gutes, ewiges Wollen, also

a) nach außen bezogen, Allmacht, d. i. eine unendlich wirkende Kraft, gegen welche jede Kraft verschwinden müßte, und welche vielmehr die Kraft aller Kräfte ist;

b) nach innen bezogen Heiligkeit, d. h. Gott will sich selbst als das höchste Gut, oder er will nur das Gute, oder sein Wille ist rein durch sich selbst bestimmt, oder Gesetz und Wille ist in Gott Eins.

(Die scholastische Untersch. in voluntas necessaria, wornach sich Gott selbst will, in libera, wornach er die Geschöpfe will, und in media, wornach er alles wollen kann, ist unnütz; auch führten voluntas antecedens und consequens, efficiens u. permittens, efficax u. nonefficax, signi und beneplaciti nicht dahin, wo man meynte).

3. als Einheit des Verstandes und Willens in der höchsten Vernunft

a) in Beziehung auf die Allmacht — Weisheit, d. i. das Wissen ist zugleich ein Bewirken des Guten, od. Bewirken der besten Zwecke durch die besten Mittel;

b) in Bez. auf die Heiligkeit — Gerechtigkeit, d. i. die Ausübung der Heiligkeit, indem Gott seinen Willen geltend macht, sowohl ihn als Gesetz für die Geisterwelt erklärend (just. legislatoria), wie auch seine Handlungen darnach erkennend (just. judicialis) und zurechnend (distributiva, und diese entw. punitiva od. remuneratoria).

(Güte, Wahrhaftigkeit, Gnade ꝛc. sind nur besondre Beziehungen obiger Eigenschaften, mehr menschlich gedacht. Allgegenwart ist die Beziehung der Allmacht auf die Dinge im Raume, welche aber erst durch die Lehre von der Erhaltung verstanden wird. Jedes einzelne Attribut kann auf eignem Wege bewiesen, d. h. so dargelegt werden, daß es nothwendig zur Idee Gottes gehört; und dieses geschieht am besten in Verbindung mit den Beweisen für das Daseyn Gottes, mit dem physikoth. insbesondre die Weisheit, Allmacht, Allwissenheit, mit dem ethikoth. die Heiligkeit, Gerechtigkeit, Allwissenheit. Eigentlich führt jede Eigenschaft nothwendig auf die andre, oder vielmehr in Gott enthält eine die andre in der Einheit der höchsten Idee. Die ältere Eintheilung in attr. metaphysica d. i. die dem göttlichen Wesen vermöge jener Idee unmittelbar zukommen (Ewigkeit, Unabhängigkeit ꝛc.) und physica, die sich auf das Daseyn der Welt beziehen (Allmacht), wie auch moralia, welche den Willen Gottes und der andern Geister betreffen (Heiligkeit) führte eben nicht weiter; vielmehr läßt sich jedem Attribut wieder eine metaph., phys. und mor. Bestimmung beylegen, z. B. die Allwissenheit ist ewig, wirkt zum Guten ꝛc. Ungründlich war der Unterschied in attributum D. was Gott nothwendig an sich, und proprietas D. was ihm nach der Trinitätslehre zukommt.)

§. 22.

In der h. S. sind die Eigenschaften Gottes nicht so scharf geschieden, doch redet manche Stelle vorzugsweise von einer oder der andern. Gott ein Geist Joh. 4, 24. vgl. 2 Mos. 20, 4. Ps. 139, 7. Luk. 24, 39. Röm. 1, 23. 1 Tim. 1, 17. 6, 16. Hebr. 11, 27. — allwissend Hiob 11, 6 fgg. 12, 13. 26, 14. 28, 24. Sprchw. 8, 22. Ps. 139, 1 fg. Jes. 40, 27. Jer. 17, 9 fg. 32, 19. 38, 17 fg. Matth. 6, 8. 10, 30. 1 Joh. 3, 20. Hebr. 4, 13. u. a. m. (καρδιογνώςτης). Gottes Heiligkeit 3 Mos. 11, 44. 19, 2. 20, 7. 5 Mos. 32, 4. Ps. 5, 5 fg. 15. 18, 26 fg. 50, 16 fg. Matth. 5, 48. 19, 17. Joh. 17, 17. AG. 10, 35. Eph. 4, 24. 1 Joh. 1, 5 fg. 3, 3. 1 Petr. 1, 15 fg. Jak. 1, 13 fg. — Gerechtigkeit 5 M. 10, 17 fg. 28, 67. 1 Kön. 8, 39. Sprchw. 12, 14. Hiob 34, 10 fg. 35, 5 fg. Matth. 5, 11 fgg. 6, 18 fgg. Röm. 2, 5 fgg. 2 Kor. 5, 10. u. a. m. — Weisheit und Güte Ps. 25, 6 fg. 103, 13. 104, 24 fgg. Hiob 12, 13 fgg. 28, 23 fgg. Sprchw. 3, 19 fg. Jes. 40, 13 fg. Dan. 2, 20. Röm. 11, 33 fg. 16, 27. (14, 27.) Kol. 2, 3. 1 Tim. 1, 17. Jak. 1, 5. — Wahrhaftigkeit, Langmuth ꝛc. 3 M. 23, 27. 2 M. 33, 18 fgg. 34, 6. Ps. 31, 6. 33, 4. 145, 3. 17. 146, 5. fgg. Ezech. 18, 21 fg. Mal. 3, 1 fg. Röm. 2, 4. 3, 3 fg. 11, 22. 29. 2 Kor. 1, 3. 1 Petr. 3, 20.

§. 23.

Die Griechen legten manche göttliche Eigenschaften nicht nur den einzelnen, sondern überhaupt den Göttern bey (z. B.

Hom. Od. 4, 237.; so auch bey Euripid. und Xen.); auch Cic. Seneca u. a. Röm. Die alex. Juden stellen bestimmtere Begr. auf von Geistigkeit, Weisheit rc. z. B. Sir. 1, 1 fgg. 24, 1 fgg. 4 Makk. 1, 12. Philo nimmt die 2 Grundeigensch. G. von ἀγαθότης u. ἐξουσία, beyde vermittelt durch den λογος. Die jüd. Kabbala stellte Eigensch. G. als emanirende Persönlichkeiten auf, die Sephiroth genannt, manchmal 3 (מימרא, רוח, חכמה), manchmal 7, auch wohl 10. Die Gnostischen Phantasieen giengen noch weiter. Die KV. bestimmten wegen mancher Streitigkeiten das Verhältniß mehrerer Eig. unter einander. Clem. A. nimmt auch die Macht und Güte als Grundeig. an, gleich der Wärme beym Feuer; Gott liebt alles Vorhandne und straft aus Güte. Das letztere lehrt umständlich Orig.; eben dieser bezieht die Macht Gottes nur auf das Mögliche, und beschränkt sie; welche Lehre aber nachmals anathematisirt wurde, so daß man sogar sagte, Gott könne auch etwas seiner Natur Widersprechendes thun. Tert. Deo nihil impossibile est nisi quod non vult. Chrysost. (gegen E. d. 4ten J.) unterschied θέλημα Θ. προηγούμενον u. δεύτερον. Hierzu wurde auch das W. πρόγνωσες gebraucht. Aug. leitet die Heiligkeit aus der Unveränderlichk. her; G. straft nicht bloß aus Güte; Gott richtet anders als die Menschen und seine Gerecht. ist distributiva. G. weiß alles aus sich selbst, und weil er so die Geschöpfe kennt, so sind sie da; er sieht eigentlich nicht voraus, sondern ihm ist alles gegenwärtig; so schwer auch

die Freyheit der Geschöpfe damit zu vereinigen ist, so ist doch in Gott die Freyh. seines Wollens und die Allmacht seines Wissens Eins. Boëth. hat aber gegen diese Auflösung Bedenklichkeit.

Die Scholast. bemühen sich durch Distinctionen die schwierige Aufgabe zu lösen, wie die Allwissenheit und Allmacht, wie die Güte und Gerechtigkeit zusammen, und wie alles dieses mit der menschlichen Freyheit zu vereinigen sey. — Schon J. Scot. Erig. hatte zur höchsten Idee des göttlichen Wissens geführt u. Anselm. machte jene Distinct. in sc. necess. rc. um das Vorherwissen nicht als Vorherbestimmen gelten zu lassen. Auf diesem Wege versuchten sich die Scholast. in den tiefsten Spitzfindigkeiten, namentlich Abäl. (πρόγνωσις u. προορισμός); Hugo a. S. V. (Macht und Wille G. ist Eins, sein Wissen ist uno intuitu); Lomb. (weder will G. das Böse noch will er es nicht, d. h. er läßt es zu); Alb. M. (G. weiß alles durch sich, und darstellend, dieses ist das Leben Gottes; G. hat keinen Zweck, als strebe er nach etwas Fehlendem rc.); Thom. Aqu. (G. erkennet alles in sich und simultar, sein Wissen ist ein Wollen seiner selbst); Duns Sc. (Gott kann alles, auch gegen die Natur; es ist bey ihm velleitas ohne einzelne volitiones rc.); Occam (in G. sind unendlich viele Ideen als Urbilder der Dinge; wegen des göttl. Wissens ist nichts zufällig); Marsil. ab Inghen (auch im 14ten J. (nur durch Offenbarung erkennen wir die Unendlichkeit der göttl. Macht). Spinoza (Prop. 17. cor. 11.) führt

bes. auf den unendlichen Unterschied zwischen Gottes und unserm Verstand und Willen. Cartes. und Leibnitz (im 17ten J.) suchten die Idee von ens perfectiss. in den einzelnen Begr. darzulegen; des letzteren Schüler Wolf trennte nur zu viel, und die Theologen gewannen weder dadurch, noch durch ihre Eintheilungen in attr. Dei metaph. phys. mor. oder in negativa u. positiva, (schon bey Cyr. Al. u. Dion. Ar.) oder in κοινώνητα u. ἀκοινώνητα, oder in immanentia (quiescentia) u. transeuntia (operativa) an Lösung der alten Schwierigkeiten und an Erbauung. Die Philos. seit Kant gaben diesem Gegenstande wieder einen höheren Schwung. Der Gang in Clodius Allg. Rel. verdient Rücksicht. Uberhaupt hat hier die Philosophie ihre Tiefen.

§. 24.

Die Eigenschaften G. müssen als nothwendig zur Aufklärung und Belebung der höchsten Idee allerdings erörtert werden. Aber dieses muß mit Demuth geschehen, indem wir wohl wissen, daß selbst unsere Sprache durch das Vereinzelen mittelst des Verstandes gebildet ist, und wir nur partielle Begriffe von dem göttlichen Wesen aufstellen, welche jedesmal zur höchsten Einheit zu erheben sind; z. B. der Allmächtige ist der Heilige, und endlich: die Allmacht ist in G. Eins mit der Heiligkeit rc. Grade hierzu führen die Bibelstellen. Weil die Vorstellungen von den Eigensch. G. aufs genaueste mit dem sittlichen Zustande unsers Gemüths zusam-

menhängen, so erhalte man auch diese Wechselbeziehung, z. B. weil Gott allmächtig, allwissend, heilig ꝛc. ist, so soll sein Wollen und Wissen auch das unsrige bestimmen u. s. w.

c — §. 25.

Das Wesen Gottes.

Gott hat als das höchste Vernunftwesen Selbstbewußtseyn und Persönlichkeit (Leben, worin aber Ruhe und Thätigkeit Eins sind); er ist ein Geist, einfach, auch seine Eigensch. sind absolute Einheit; in der unendlichen Fülle seines Wesens seyend, d. i. im seligsten Zustand; — aber alles dieses κατ' ἐξοχήν gedacht. So wie in Gott nichts verschieden von ihm ist, so ist auch außer ihm nichts verschieden von ihm; es ist nur Ein Gott und keiner außer ihm. Man kann wohl die Idee Gottes mehrmals denken, obwohl immer dieselbe (nicht specifisch verschieden), aber nicht ohne innern Widerspruch mehrere Wesen der Art als (numerisch) neben einander seyend. (Deus est ens simplicissimum, spiritualissimum, beatissimum, sui generis unicum).

Anm. Man kann die Einheit Gottes aus jeder seiner Eigensch. beweisen, denn jede ist unendlich und stellt das einige ewige Wesen dar. Auch die Arg. für das Das. G. können als Arg. für die Einh. G. dienen.

§. 27.

Mit der Vorstellung von der Erhabenheit des göttlichen Wesens hieng auch in dem Alterthum die von der Geistig-

keit und Einheit desselben zusammen; und so fand sie sich auch wohl in manchen Mysterien. Durch Abraham und seine Nachkommen kam sie zuerst zur öffentlichen Kunde. Mit Achtung nennt man jene Weisen (§. 7.), die sich unter den Polytheisten dazu emporschwangen. Abwege waren bey andern Philosophen der alten Welt der Pantheismus, der Emanatismus und der Dualismus. In letzteren gerieth unter den Christen Mani (gegen 270.), dessen System daher von den KV. eifrig bestritten wurde. Auch jenen andern Syst., besonders im Gnosticismus, so wie dem Polytheism. entgegen behaupten sie nachdrücklich mit dem Urbegriffe Gottes auch seine geistige Natur, Einheit, (Μοναρχία Tert. a. Prax. 3.), und Seligkeit Clem. Al. spricht erhaben auch hiervon (z. B. Strom. 5, p. 689 fgg. Paed. 1, p. 140.). Athenag. zeigt, daß zwey unendliche Wesen nicht neben, wider und mit einander seyn können. Minuc. Fel., Tert. u. Cypr. haben manche Beweise, z. B. das Zeugniß der Seele, die nur bey Einem schwört. Greg. v. Nyss. das vollkommenste Wesen könne gar nicht als zwey verschiedne gedacht werden. Lactant. Ein G. sey hinreichend. Athanas. zwey getrennte Wesen müßten doch durch ein drittes höheres vermittelt werden; es sey auch nur Eine Weltordnung ꝛc.; auch führt der letztere auf die Entstehung des Polyth. und auf ähnliche Art lehren noch andre. Novatian. (de trin. 6.) u. Greg. v. Naz. (Or. 30.) legen G. unendliche Ausdehnung bey. Aug., welcher das Herrliche in der Verehrung Eines Gottes zeigt, sagt: Idea

sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum Esse, unde essentia nominata est, maxime et verissime competit. (de Trin. 5, 2. 7. 3. S. auch de civ. D. 11, 20. u. die schöne St. de doctr. chr. 1, 6. u. a. m.). Boëth. verdient ebenfalls hierin gehört zu werden. Das Symb. Nic. hatte erklärt: πιστεύομεν ἐις ἑνὰ Θεόν, u. Joh. v. Damsc. giebt die Definit. des einigen Gottes in Aufzählung seiner unendlichen Vollkommenheiten.

Dionys. Areopag. hat die kühnen Ausdrücke, daß G. der Grund alles Seyenden, über alles Seyn erhaben, ja eben in diesem Nichtseyn als das vollkommenste Wesen gedacht werden müsse, dem man die Vollkomm. der Geschöpfe eben so gut absprechen als beylegen könne (de div. nom. 1 u. 4., de Hier. coel. 2, 3., d. Theol. myst. 1.). Hierauf hielt auch Lombard. und sich auf den Hieronym. (ad Dam. ep. 15. n. 4.) beziehend, sagt er: Deus est, cujus essentiae comparatum nostrum Esse non est. Auf ähnliche Art Thom. Aqu. (I. q. 3, a. 2. 4. 5. 9, a. 1.) u. a. Schol. G. sey über die Substanz erhaben und der reinste Act. Raym. de Seb. Theoph. Parac. (im 15. J.) u. Giordan. Bruno (ebenf.) haben originelle Ansichten, denen sich manche der neuesten nähern. Auch Theologen wie Gerh. und Hutter lehrten: Deus est purissimus actus; (wie Fichte) Spinoza nahm in G. nicht nur ein Denken sondern auch Ausdehnung, beydes als unendlich an. Leibnitz nahm

Gott als eine μονας, und bewies seine Einheit aus dem princ. indiscernibilium. Dem niedrigen Deismus der neueren Zeit setzt das Christenth. den reinsten Theismus entgegen.

§. 28.

Gott ist Gegenstand unserer Anbetung, und ob wir gleich sein unbegreifliches Wesen im Innern nicht kennen, so ist uns doch sein Verhältniß zu uns wohl bekannt, und zwar so, daß wir ihn immer mehr erkennen als den lebendigen Gott, als den anbetungswürdigen Urquell alles Guten, vor dem der Stolz des menschlichen Wissens verstummen muß. Denn „Gott wollte, daß wir uns der Worte zu seinem Lobe erfreuen“ (wie Aug. sagt); und darum lernt der Christ am besten Gott kennen, denn er betet von Herzen zu ihm als unserm Vater. Es ist aber daher schlechterdings auch von sittlicher Seite erfoderlich, wenn man Gott recht nach seinem Wesen denken will, daß man nicht nur gewissenhaft und innerlich wahr, sondern auch reines Herzens sey.

(„Wir sehen zwar nicht in die Sonne, erfreuen uns aber doch ihrer Strahlen.“ — „Je mehr Betrachtung der göttlichen Werke, um so mehr erscheint uns Gott, um so höher erhebt sich das Gemüth, um so größer seine Vorstellung von Gott.“ Cyr. Hier. Cat. 6. u. 9, 2.).

Zweyter Abschnitt.

Gott in Beziehung auf die Welt.

(Im Ethischen ist hiermit zu verbinden Achtung fürs Gesetz; im Dogm. die L. von der Offenbar. Gottes durch Christus (in der 2ten Abth.) und von den Gnadenanstalten (in der 3ten Abth.).

Wir betrachten hier die Welt als durch Gott 1. geworden, 2. immer werdend (bestehend), 3. zum Ziele gelangend (unter Gottes Waltung.).

Erster Artikel. Von Gottes Werken.

§. 29.

a) Wirksamkeit Gottes überhaupt.

Das Daseyn Gottes ist der Grund von allem weltlichen Daseyn; Gott ist Urgrund der Welt d. h. durch einen Verstandesbegr. gedacht: G. ist Ursache der W., und da G. ein Geist, in absoluter Freyheit thätig ist, so ist er als Urheber der W. anzusehen. Die W. ist durch den Willen Gottes da. Diese Thätigkeit G. wodurch die W. wirklich ist, h. seine Wirksamkeit, und darum h. die W. sein Werk. Dabey müssen wir uns nur bescheiden, daß diese Ausdrücke analog u. symbolisch das bezeichnen, was κατ᾽ ἐξοχήν zu nehmen und an sich unbegreiflich ist. Denn in G. ist Thätigkeit und Ruhe Eins, und sie ist

nur Ein ewiger Act, wodurch das ewige Seyn Gottes etwas außer sich (im Raum und in der Zeit) hervorbringt. So trägt auch die W. das Abbild Gottes.

§. 30.

Die Welt wird in der h. S. als das Werk Gottes betrachtet, und Gott als Herr über alles, (bildlich: König, Hirte, Vater —) der überall thätig ist, obgleich bald mehr hier bald mehr da sich offenbarend u. menschenähnlich vorgestellt, doch der Ewige und Unveränderliche 1 Mos. 1, 1 fgg. 2, 2. Hiob 38, 4 fgg. Ps. 102, 25 fgg. Jes. 40, 28. 42, 5. Jerem. 27, 5. Röm. 11, 36. 1 Kor. 15, 28. Jak. 1, 17. Hebr. 11, 3. κόσμος h. 1) der Inbegriff aller erschaffenen Dinge, 2) die Menschen, 3) u. zwar in ihrer Trennung von Gott. Auf ähnliche Art αἰών.

§. 31.

Der alte Pantheismus nahm die Welt als das ewige Wesen selbst; in einer andern Form als Erscheinung der Gottheit selbst im Ganzen und Einzelnen. Hieran gränzt der Emanatismus, welcher die W. ansieht als aus dem Wesen Gottes ausgehend (ausfließend), so daß sie, an einem Puncte mit Gott Eins, sich stufenweise immer weiter entfernt. (Die alten Indischen Mythen von Brama, Wischun, Schiwen). Die Lehre der Perser von einem guten und bösen Grundwesen, ist der Dualismus. Der Emanatism. gieng zu den alex. Juden und bes. zu den Gnostikern unter den Christen

frühzeitig über, und der Dualism. als Manichäism. Unter den Griech. Philos. lehrten die Stoiker, daß G. die W. nur eingerichtet habe, sie sey ewig, Zeus und die Kette der Nothwendigkeit befinde sich darin ꝛc. — der Fatalismus; die Epikuräer: Gott ist bloß πρῶτος κινητής, jetzt aber ὀυ πράττει ὀυδὲν ὀυδὲ πράγματα παρέχει — ein Occasionalismus; Platon: G. ist ποιητὴς πάντων, in ihm die Welt der Ideen, welche Wesenheit haben, und woraus die reale W. hervorgeht; hiernach eine Weltseele; kein Emanatism. wogegen auch die Neuplat. namentlich Plotinus sprechen. Die KV. sprechen gegen die verschiednen Systeme, Bas. M. nennt sie (Hexaïm. Hom. 1.) „Spinnengewebe.“ Daß bey Gott kein Ruhen sondern ewiges Wirken sey, obgleich die W. in der Zeit durch ihn ihren Anf. habe, und die Materie nicht ewig sey, lehrt Orig. (De princ. in. u. a. O.). Clem. Alex. schien die Ewigkeit der Mat. anzunehmen, doch läßt er die W. durch den Willen G. entstehen. Von Hermas an lehren die KV., daß G. die W. aus nichts geschaffen habe (de nihilo), ψιλῷ βουλήματι, und die Alex. setzen damit in Verbindung ihre Vorstellung von dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός. Aug. erklärt ex nihilo, daß vorher nichts da gewesen, und hält die Frage über das Vorher für sinnlos, philosoph. überhaupt tief über das Verhältniß G. zum Daseyn der W. (Conf. 9, 4. 11, 20 fgg. 12, 7. 15 fgg. de Civ. 4, 12. 11, 4 fgg. de Gen. 1, 2. Retr. 1, 21. ad Oros. 2.). Auch ist Athan. (c. Ar. or. 2.) und

Zachar. v. Mityl. (de mundi cr.) darüber zu hören. Die Scholast. uud mehrere Theolog. u. der Reform. legen Gott einen ewigen Act bey. Die neueren Systeme des Idealism., Realism., Spiritualism., Materialism. Die Lehre des Christenthums hält nach dem alten Symb. die W. für das Werk des göttlichen Willens.

§. 32.

Gott ist Urheber und Herr aller Dinge, der Allem Anfang, Bestehen und Ziel nach seinem heiligen u. allmächt. Willen ertheilt. So bete man ihn mit Vertrauen, Dank und Gehorsam an.

§. 33.

b) Schöpfung.

Die Welt ist von Gott durchaus verschieden; Gott ist ewig: die W. ist in Raum u. Zeit, hat den Grund ihres Daseyns in Gott, und ist nicht ewig. Alle weltliche Dinge haben ihren Anfang, und zwar durch Gott, d. h. durch den Willen Gottes. Gott hat die Welt mit allem, was darin ist, geschaffen, d. h. durch den Willen Gottes haben alle Dinge ihr Wesen und Daseyn. Die Schöpfung ist uns unbegreiflich.

§. 34.

Die h. S. lehrt, daß die W. durch Gottes Willen da sey; aber die Ausdrücke בָּרָא, κτίζειν; עָשָׂה, ποιεῖν;

יסד, θεμελιοῦν; כון, κατασκευάζειν u. a. enthalten grade nicht unsern bestimmten Begr. von Schaffen; indessen ist von einem Seyn G. ehe die Welt da war, die Rede Ps. 90, 2. und hierzu die St. aus §. 30., ferner Neh. 9, 6. Ps. 33, 6 fgg. 96, 5. Jer. 10, 12. Jon. 1, 9. Joh. 1, 3. AG. 4, 24. 14, 15. 17, 24. Röm. 1, 20. 1 Kor. 8, 6. 2 Kor. 4, 6. Eph. 1, 4. Kol. 1, 16 fg. 1 Petr. 1, 20. Wie G. W. erschaffen habe, wird poëtisch (mythisch) dargestellt 1 Mos. 1. Von einer Schöpfung aus nichts ist erst bey den Alex. die Rede 2 Makk. 7, 28. und darauf deutet auch hin Röm. 4, 17. u. Off. 4, 11. (Dagegen ἐξ ἀμόρφου ὕλης Weish. 11, 17. Die Idee von Gott wird gewöhnlich so angegeben: G. ist Weltschöpfer.

§. 35.

Die Philosopheme des Alterthums über die Entstehung der W. (§. 31.), bes. auch die von einem ewigen Weltstoff, die von einem Abfall der Dinge von Gott, die von einem Chaos ꝛc. suchten philosophirende Juden und Christen mehr oder weniger mit der Mosaischen Erzählung zu vereinigen. Am merkwürdigsten wurden hierin die Phantasieen der Gnostiker, bes. des Valentinianus, des Bardesanes u. A. von Demiurgen ꝛc. Die meisten KV. lehren, G. sey auch Ursache des Weltstoffs, weil sonst die Allmacht beschränkt wäre. Hermogenes wollte aus der Ewigk. der Mat. das Uebel in der W. erklären; gegen ihn lehrten aber Tert. und Andre. Ausgezeichnet ist die L. des Orig.: daß G. zuerst die Geister und hierauf die materielle W. her-

vorgebracht habe, um die gefallenen Geister durch dieses Mittelwesen zurückzuführen; wie auch, daß die Gestirne Körper von Geistern seyen, welches Basil. M. und nachher die Justinian. Synode verwarf. Die Mos. Erzählung erklären die meisten KV. zwar buchstäblich, aber wie z. B. Theoph. A. nicht ohne allegorische Deutung. Orig. nimmt bloß die letzteren, und Aug. nimmt es buchstäblich, und philos. über die Tagwerke und über das Alter der Erde (de Gen. 4. de civ. 11 und 12. de cat. rud. 17.). Scot. Erig. lehrt: da das Seyn G. ein Wirken u. ewig ist, so ist die Hervorbringung der Welt von Ewigkeit her. Anselm. scheint sich dem Emanatism. zuzuneigen, doch sprachen die Scholast. z. B. Alex. v. Hales ausdrücklich dagegen; der Arab. Philos. Averroes (im 12ten J.) ist dafür, andre Arab. für die Ewigkeit der Mat. Neuere Metaphys. stritten über das ex nihilo nihil fit, u. Theologen lehrten, die Welt sey zwar von Ewigkeit geschaffen, aber es sey ihre aeternitas secundi ordinis; sie nahmen in der Schöpfung an 1) den Act des göttlichen Willens; 2) die Hervorbringung der Substanzen, d. i. der einfachen Dinge als Kräfte gedacht, creatio prima; 3) Hervorbr. der Form und Ordnung, cr. secunda. Man nannte cr. immediata die Hervorbr. der ersten Dinge, und mediata, die Hervorbr. derer, die durch jene erzeugt werden.

§. 36.

Der Mensch fühlt seine Abhängigkeit von der Welt, daß er aber erkenne die seiner selbst und der Welt von Gott,

das kommt von Erweckung des relig. Sinnes; so wie sich dieser steigert, erkennt er sich als Gottes Geschöpf auch im geistigen Leben, und in der inneren Gesetzgebung den göttlichen Ruf in ein höheres Seyn, welches aber in ihm Gehorsam voraussetzt.

Zweyter Artikel. Erhaltung;
a — überhaupt (conservatio.)

§. 37.

Dieselbe ewige Wirksamkeit Gottes, wodurch die Welt und alle einzelnen Weltwesen in der Zeit entstehen und bestehen, heißt die Erhaltung. Denn alles weltliche Seyn besteht nur durch Gott, und zwar in der Zeit. Aber nicht als ob G. in der Zeit und im Raume wirke, sondern G. Kraft (d. i. Gott selbst) ist zu aller Zeit und bey allen Dingen unendlich nahe, d. h. Gott ist allgegenwärtig. Die Welt zeigt sich auch hierin als ein göttliches Werk, indem sie Organisationen erzeugt und unendlich mehr ist als eine Maschine.

(Erhaltung des Stoffs d. i. der Substanzen, und der Form d. i. des nexus cosmicus.).

§. 38.

Gott wird in dem A. T. unter dem Bilde des Versorgers vorgestellt z. B. Ps. 104, 28 fg. Pred. 3, 14., im N. T.

daben als der himmlische Vater, durch welchen allzeit alles besteht Matth. 6, 26 fgg. AG. 17, 28. Kol. 1, 17. Hebr. 1, 3.

§. 39.

Die alten Systeme des Fatalism., Ematism. rc. hängen auch mit den Ideen über die Welterhaltung zusammen. Die KV. haben sie theils mit denen von der Schöpfung, theils mit denen von der Regierung verbunden. Das Verhältn. G. zum Raume oder seine Allgegenw. kommt bey ihnnen unter eignen Bildern vor, Theoph. A. (ad Antol. 1 u. 2.), Athenag. (leg. p. Chr.), Cypr. (de id. van.), Novat. (de trin. 2.), Clem. A. (Strom. 2.), Athan. (de Syn. Nic.), Hilar. (in Ps. 18.), und auch hier vornehmlich Aug. (Ep. 57. u. 187. De div. quaest. q. 20.). Die Scholastiker unterscheiden bestimmter, die conserv. als creatio continua von der cr. primitiva; man s. hierbey das gute Bild bey Raym. v. Seb. (Theol. nat. c. 16.). Nun gab es verschiedne Eintheilungen; die eine nimmt Providentia als das Allgem., welche sich als actus 1) immanens theilt a) in πρόγνωσις, b) in πρόθεσις, 2) transiens, a) conservatio und concursus, b) διοίκησις (gubernatio); nach Andern die διοικ. in conserv. und gubern. und jede kann seyn α) generalis, β) specialis, γ) specialissima; eine andere (bey Hugo v. S. V.) in Scientia dirigens, voluntas imperans, potentia exsequens; noch eine

andere in conserv. naturalis u. gratiosa (so auch der concurs.). Nach Gerh. ist die conserv. continuatio existentiae.

(Nichtiger Streit über actio in distans, da man überhaupt vergaß die Erhaltung anzusehen, als eine bloße Beziehung der ewigen Gotteskraft auf unsere Vorstellungen von Raum und Zeit.)

§. 40.

Der Glaube an Gott soll belebt seyn als Gl. an den überall gegenwärtigen (lebendigen) Gott; dieses aber beziehe man insbesondere auf seine sogenannten moral. Eigensch. z. B. Gott sieht und erkennet alles, ich bin in seiner heiligen Nähe, er steht mir bey, ich kann zu ihm überall beten ꝛc. Auch gewöhne man sich die ganze Natur als das Heiligthum anzusehen, worin Gottes Weisheit unabläßig wirkt, und zur Achtung auf ihre heil. Gesetze auffodert.

§. 41.

b — Gottes Kraft und Naturkraft zugleich (concursus).

Ohne Gottes Kraft kann nichts in der Welt bestehen; nun aber haben doch die Weltwesen ihre eigne Kraft: diese muß also gedacht werden, als durch jene bestehend. Die Kr. dieser Wesen in ihrem Ganzen und Einzelnen h. Natur, die also gedacht werden muß theils als etwas aus sich Gewordenes (nat. naturata), theils als aus sich

werdend (n. naturans); und so geschieht alles in der Welt durch die Natur (natürlich). Allein der Grund von den Naturkräften ist Gottes Kraft (Wille), und insofern ist alles übernatürlich. Beydes muß aber vereinigt gedacht werden, und diese gleichsam vereinte Wirksamkeit h. concursus; eigentlich aber so, daß das Wirken der Naturkraft nichts anders ist, als der in der Welt erscheinende Wille Gottes. Das Wie bleibt unbegreiflich; die Lehre von der menschl. Freyheit verlangt Vorsicht in der Bestimmung dieser Dunkelheit. —

(Deus ad actiones rerum creatarum omnes ita concurrit, ut vires illarum continuet, dieses conc. generalis, und daß Gott bey den einzelnen Handlungen mitwirkt ist, c. specialis sive miraculosus, s. gratiosus.)

§. 42.

Die alttestament. Vorstellung enthält das Bild, daß Gott als ein Regent, außer dem es keinen andern giebt, alles in der Welt, und zwar bald mittelbar bald unmittelbar thue; ja selbst, daß das Böse (Uebel) nicht etwa durch eine Macht, die Gottes Wirken stört, sondern von ihm selbst verfügt werde, 2 Mos. 4, 21. 9, 16. 1 Sam. 5, 11. Ps. 18, 17 fgg. 33, 14 fgg. 139, 8 fgg. Jes. 6, 10. 40, 29 fgg. 45, 6 fgg. Jer. 23, 23 fg. Am. 3, 6. Das N. T. lehrt die Wirksamkeit Gottes in der W., so daß die freye Wirks. des Menschen dabey vorausgesetzt wird, bes. in der Relig. Joh. 14, 20. 15, 1 fgg. 1 Joh. 4, 16. 1 Kor. 12, 6.

§. 43.

Von den alten Systemen kam hier insbes. der Dualismus in Betracht, und dabey die Vorstellungen von der menschlichen Freyheit und Sünde. August. ist es hauptsächlich unter den KV. der hier tiefer eingeht; allzu subtil unterscheidet er: malum facere von facere malum. Mangel der Naturkunde dabey machte diesen Gegenstand bey den Scholast. zur dürftigsten Metaphysik. — Man nahm an D. concurrit ad materiale non ad formale actionis bey den freyen Wesen. — Gerh. nimmt den concurs. D. an 1) praesciendo, 2) naturam sustentando. — Die neuern Theologen haben meist den so schwierigen Punct zu oberflächlich behandelt, und weder wenn man metaphys. die Freyheit als Kraft ansieht, noch wenn man naturphilos. alles dem Einen und Ganzen hingiebt, noch wenn man bloß kritisch reflectirt, wird man zur Befriedigung gelangen; diese liegt nur unmittelbar in dem Gewissen.

§. 44.

Wenn jedes Weltwesen das ist, was es seyn soll, so wirkt in ihm aufs vollkommenste Gottes Kraft. Der Mensch hat Vernunft, um dieses einzusehen und darnach zu handeln. So erkennt er in allen vernunftlosen Geschöpfen und in den Gesetzen der Nat. eine göttliche Bestimmung, und so hat er selbst eine natürliche Achtung für das Lebende. Aber er soll nun in seiner Art, d. h. durch Vernunft sich frey bestimmen, daß auch durch ihn Gottes Wille wirke. Hierdurch sind ihm seine Pflichten heilig.

Dritter Artik. Gottes Walten.

a) Endzweck der Welt.

§. 45.

Endzweck d. W. h. der Grund in dem göttlichen Wissen, warum der Wille Gottes die Dinge hervorgebracht hat. Nun ist aber in Gott alles schlechthin Eins, das Wollen ist Weisheit, und eine höchstfreye und nothwendige Wirksamkeit. Wir können daher nur κατ' ἐξοχ. von einem Endzweck reden, den sich Gott vorgesetzt habe (uneigentlich Absicht Gottes bey der Hervorbringung der Welt); diese Tiefe in G. als dem höchsten Gut, bezeichnen wir durch Liebe, ebenfalls κατ' ἐξ. und so ist es wahr: die ewige Liebe hat die Welt hervorgebracht, und sie wirkt in der W., daß diese ihren Endzweck erreicht. Denn von der weltl. Seite betrachtet, findet allerdings ein Endzw., und die vollkommenste Zweckmäßigkeit statt, ist ja die W. das Werk der göttl. Weisheit. Weil nun diese das Beste will, dieses aber in Gott zu suchen ist, so muß der Endzw. der Welt gedacht werden, als die Offenbarung der göttl. Herrlichkeit (Ehre Gottes), und hierin die Vollkommenheit der Weltwesen.

§. 46.

Gott hat alles für die Menschen eingerichtet, um sich ihnen zu offenbaren und durch sie zu verherrlichen. 1 Mos. 1, 31. Ps. 8, 5. 19, 1. 119, 64. Jes. 48, 12 fg. Luk. 24, 26. AG. 14, 17. 17, 24 fgg. Röm. 8, 18 fgg. 1 Kor. 15, 24 fgg.

2 Kor. 3, 18. 4, 16. Eph. 3, 16. 4, 13 fgg. 1 Tim. 4, 4. Hebr. 1, 1 fgg. Joh. 1, 1 fgg. 17. 1 Joh. 3, 2. 5, 19 fg. 2 Petr. 3, 13.

(Aus mehrern dieser St. sehen wir, daß die Offenbarung G. im Christenthum als Endzweck der Dinge auf Erden dargestellt wird. Auch in der Apokal. die Grundidee.)

§. 47.

Ueber den Endzweck der W. findet sich einiges bey Platon (Tim. das ἀγαϑόν), bey Aristot., bey Cic. (N. D. 2, 25.) und bey Seneca (de Benef. 4, 5.). In den ältesten Systemen ist diese Idee wenigstens verhüllt. Bestimmt und klar hat sie zuerst das Judenthum, und am deutlichsten das Christenthum. Nach Orig. schuf G. die W. aus Güte. Eben das lehren überhaupt die KV. theils, weil Gott solcher nicht bedarf, die ihn loben; Theodoret. weil seine Güte ohne vermindert zu werden mitgetheilt werden konnte; ähnlich Greg. v. Naz. u. August. (de civ. 11, 27.) aus der freyesten Güte; Joh. v. Dam. es ist ὑπερβολὴ ἀγαϑότητος τοῦ Θεοῦ. Doch verbinden sie damit gloria Dei. Lact. lehrt: Omnia propter hominem et homo propter Deum, obgleich anderswo (inst. div. 7, 4 fg.) daß die wahre Ursache ein Geheimniß sey; den Menschen nehmen als Endzw. an Just. M. und Tertull., Orig. überhaupt die Geisterwelt, und um derentwillen die Körperwelt; Aug. findet es unschicklich den göttlichen Willen ergründen zu wollen (d. div. quaest. q. 28.). — Thom.

Aqu. setzt es auseinander, wie die Güte G. causa finalis d. W. ist, die Weisheit c. exemplaris, und die Macht c. efficiens. — Die Reformat. nehmen die gloria D. an; diese nannte man nachmals den fin. primarius, und die Glückf. der Gesch. fin. secundarius. Die verschiedenen Angaben: Vollkommmenheit der Welt (beste Welt), Ehre Gottes ꝛc. lassen sich in einem höhern Gesichtspunkt vereinigen, bes. wenn man den Zweckbegriff (wogegen bes. Spinoza sprach), nur κατ' ἐξ. auf Gott anwendet, aber auch nicht durch einen Abfall, d. i. ohne (gegen) G. Willen die W. entstehen läßt.

§. 48.

Wir finden den Endzweck der W. in uns selbst, aber erst alsdann recht, wenn wir unser Gemüth zum Preiße der ewigen Liebe in allem unserm Seyn und Thun erheben.

b) Weltregierung.

§. 49.

Gott regiert die Welt, d. h. sein Wille geht in der W. in Erfüllung. Dieselbe ewige Wirksamkeit Gottes, welche in der Schöpfung und Erhaltung gedacht wird, ist auch in der Regierung. Da sie für alle und jede Weltwesen sorgt, daß das Ganze und Einzelne seinen Zweck erreiche, so h. sie auch Fürsorge u. Vorsehung (Πρόνοια, Providentia). Die Vernunftwesen sind Endzweck, also bezieht die göttliche Vorsehung alles auf sie, und so mithin auf

jeden einzelnen Menschen, als die speciellste. — Der Beweis liegt in der Idee Gottes und jeder göttlichen Eigensch. bezogen auf die Begr. von Welt und Vernunftwesen; er wird durch die Betrachtung der Weltordnung und der eigenen Schicksale anschaulich gemacht.

§. 50.

Gott wird in den Mos. und folgenden Schriften des A. T. für den Regenten seines Volks, aber auch überhaupt aller Völker und der ganzen Welt erklärt. Seine Weisheit in der Weltregierung wird im Hiob z. B. 39. 42., in mehreren Ps. z. B. 8. 90. 91. 104. 127. 148., auch hin und wieder bey den Propheten, desgleichen bey dem Alex. Sirach gepriesen. Von einer speciellen Vorsehung reden Pred. 3, 24. Sprchw. 16, 1 fgg. 20, 24. 21, 1 fgg.; aber deutlicher das N. T. Matth. 5, 45. 6, 24 fgg. 10, 29 fg. Joh. 5, 17. Röm. 8, 28. 1 Petr. 5, 6 fg.

§. 51.

Die alten Mythen und Systeme enthalten doch dunkel mehr oder weniger den Glauben an eine göttl. Weltreg., den Fatalism. und Occasion. ausgenommen. Bestimmter lehrte eine πρόνοια vermuthlich schon Pythag., gewiß aber Plat. (Epimen. u. d. leg. 4, 10.); auch bey Cic. solche Sentenzen (Q. T. 1, 23. und de leg. 1, 7.). Seneca schrieb ein B. de providentia, u. Galenus zeigte sie in Betracht. des menschl. Körp. Im Judenthum wurde

der Begr. mit dem von dem einigen Gott verbunden, bey Philo auch auf das Ganze bezogen, indessen erst im Christenth. aufs erhabenste, und somit die speciellste Vorsicht gelehrt. Man verband damit die Annahme höherer Geister; auch die Vorstell. von dem λόγος (wie schon Philo) und von der Erlösung (bes. Clem. Strom. 1, 10.). Die KV. handeln zum Theil ausführlich von der Vorsehung u. beweisen sie auf ähnliche Art wie Gottes Daseyn. Chrysost. hat einige Reden davon. Ignat. (noch im Anf. des 2ten J.) nennt sie θελημα θεου. Man sehe Iren. (adv. Haer. 2, 45. 3, 24.), Ambros. (de off. 13.), Aug. (de civ. 10, 14. ad Ps. 147.), Athanas. (leg. 11.), Novat. Lact., indessen hält es Clem. A. für unrecht, einen Beweis zu fodern (Str. 5, 1.). Ueberhaupt lehren auch hier die KV. nicht nur gegen Gnost. und Manich., sondern auch gegen den Wahn, als sey für G. etwas zu klein. Einem Gedanken des Hieron., daß manches für G. zu gering sey, giebt doch Lombard. noch einen guten Sinn. — So auch die Scholast. Bonavent. (im 13ten J.) u. nachher Biel lehrten, G. habe nach dem Sündenfalle manches anders eingerichtet, um zu strafen rc. — Die Arab. Philos. im Mittelalter nahmen keine specielle Vors. an, weil die Zahl der Individ. unendlich sey. Die neuere theol. Scholastik gewann nichts durch ihre Eintheil. gubernatio D. est et ordinaria et extraord. oder die provid. permissiva (passiva), u. effectiva (activa); pr. prohibens, dirigens u. limitans; so auch influxus permissiv. con-

comitativus: u. positiv. (jubendo, adjuvando, dando), u. dgl. m. Die Systeme des Determinismus (Prädeterm., so wie des Deismus) tragen ihre Oberflächlichkeit an der Stirne, da sie entw. der Idee G. widersprachen, od. consequent als Fatalismus dastehen. Die Einwürfe gegen die Vors. in den neuern Zeiten, eben so wie manche Widerlegungen derselben beweisen nur den Mangel der höchsten Idee.

§. 52.

Der Glaube an Gott ist eigentlich Gl. an die göttliche Weltreg. und genau entwickelt, an die speciellste Vorsehung: Denn in G. ist die Weisheit und Liebe unendlich, und eben so nahe ist ihr das kleinste Einzelne als das große Weltganze. Nur kommt es darauf an, daß wir die Vorsehung in der Weltordnung, in der Weltgeschichte und in unsern Schicksalen mit dem Sinne betrachten, wo man nicht sich selbst, sondern den großen Endzweck des Ganzen sucht, und wo man auch großartig die Verherrlichung Gottes in Allem vor Augen hat. Hierzu gehört die sittliche Gesinnung der Selbstverläugnung, indem wir die wahre Idee unserer Bestimmung fassen.

Dritter Abschnitt.

Das Geheimnißvolle in Gott.

(Von ethischer Seite wird hierbey von dem Christen gefodert Anbetung Gottes als des höchsten Gutes; in der Dogm. bezieht sich dieser Abschn. zunächst auf die L. von der Erlösung i. d. 2ten Abth., und auf die L. von dem künftigen Zustand i. d. 3ten Abth.)

Da uns Gottes Wesen ein Geheimniß bleibt, so betrachten wir die Gränzen unserer Begriffe über dasselbe in Beziehung 1) auf das Seyn Gottes an sich, — 2) auf Gottes Wirken in der Welt, — 3) auf den Menschen.

Erster Artikel.

Das Geheimniß in dem innern Seyn Gottes durch das Christenthum als τριάς (Deus trinunus) geoffenbart.

a) Ueberhaupt.

§. 53.

In der Vernunftform läßt sich ein Dreyfaches unterscheiden; und dieses läßt sich auf die höchste Vernunft unter der symbol. Vorstellung einer dreyfachen Persönlichkeit anwenden: Gott der Urgrund seiner selbst, aus sich selbst gleichsam hervortretend, durch sich und für sich (seinen heiligen Willen) wirkend.

(Jedoch sind solche Vorstellungen leicht zu kühne Versuche, wie selbst schon die Defin. Trinit. est illud attributum, quo natura div. communis est tribus individuis, coëxistentibus quidem illis, sed vere diversis.)

§. 54.

Das Christenthum bezieht sich nach Aussprüchen der Apostel auf ein dreyfaches Verhältniß Gottes zu den Menschen, das zugleich in Gott zu sich selbst vorgestellt wird, obgleich ganz unbestimmt. Die Hauptstelle ist Matth. 28, 19. und gewissermaßen kann hierher gezogen werden Matth. 3, 16. 1 Kor. 12, 4 fgg. 2 Kor. 13, 13. (1 Joh. 5, 7.). Aus dem A. T. hatte man ehedem 1 Mos. 1, 26. 4 Mos. 6, 24. Ps. 33, 6. Jes. 6, 3. 11, 2. 48, 16. obwohl unrichtig, und so auch andre St.

§. 55.

Man kann eine Spur von Trinit. selbst in der Mythik der alten Inder aufsuchen, allenfalls auch in der Homerischen; mehr noch in der Platonischen Philos. Bey den Rabbinen in den Sephiroth. Merkwürdig bleibt es immer, daß die christl. Kirche, obwohl platonisirend, eine Trinitätslehre so bestimmt aussprach, und sie bey den vielfachsten Einwürfen immer als eine charakteristische L. des Christenthums behauptete. (S. die treffende Bemerk. in Augusti Dogm. §. 119 fgg. und den dort angeführten Ausspruch des Bernhardus). Aus der Geschichte des Arianismus erhellet so ziemlich, daß sie dabey die Unbegreiflichkeit G. behaupten und einestheils gegen ein neues philosoph., anderntheils gegen ein neues idololatr. Heydenthum sichern wollte, im Kampfe dort gegen den Gnosticism., hier gegen den Arianism. Wenn man nicht bloß in der Dogmengesch., welche

hier grade ihren Hauptgegenstand hat, buchstabirt, so ließe sich wohl eine höhere Idee der K. in der Bestimmung dieser Lehre auffinden. Daraus würde sich erklären die eifrige Bestreitung der Häresieen eines Theodotus u. Artemon, eines Praxeas (i. 2ten J.), eines Noetus, Sabellius und Paulus v. Samosata (i. 3ten J.), vornehmlich aber eines Arius (Conc. Nicäa 325. u. nachher zu Const. 381.); und wie schon frühzeitig Terminologien wichtig wurden, wie z. B. bey Theoph. A. Τριάς, bey Tert. Trinitas (Sacramentum trinitatis; Monarchia una, Oeconomiae tres); auch wie Athanasius so viel und so strenge hierin bestimmen konnte. Bey der Einführung des Christenth. unter ganze heydn. Völker schien viel darauf anzukommen. Einige KV. (Basil., Greg. Naz., Athanas., Epiph. u. Ambros.) stellen diese Lehre als einen Weg dar, wodurch die chr. Kirche zwischen Juden und Heyden in die Mitte tritt. Ein Tritheismus war so weniger zu besorgen, und es fragt sich noch, ob der Syrer Ascosnagas und sein Schüler Joh. Philoponus dessen mit Recht beschuldigt worden. So hätte man auch Tetraithen annehmen können, die noch eine 4te ὀυσία als Grundlage lehrten. — In dem Mittelalter hörte wenigstens jener kirchliche Zweck auf, und daher war der Streit gegen Roscelin., Abälard., Gilb. Porret. u. einige A., so wie die ganze Scholastik grade hierin höchst unerbaulich. Die Reform. waren gegen diese Scholast. in ihren Lehren, wie schon vorher Tauler in Predigten (im

14ten J.). Seit dem 16ten Jahrh. Servetus, die Socinianer u. viele andre Gegner dieser Lehre.

§. 56.

Der Theologe hat den höheren Sinn der Kirche in dieser Lehre zu achten, um zu zeigen, daß G. Wesen ein zu tiefes Geheimniß für uns ist, als daß wir darüber grübeln dürften. In dem Rel. Unterricht bleibe man biblisch.

(„Lieber ich bitt dich, was haben doch damit die Schultheologen etlich hundert jar erlangt?" ꝛc. schreibt Melanchth. an Pletner.)

b) Ein Gott in drey Personen geoffenbart.

§. 57.

Was die Vernunft als Vater, Sohn, heil. Geist symbolisch unterscheiden mag, ist in der Kirche real als drey πρόσωπα (ὑποστάσεις, ὀυσίαι, ὑφιστάμενα, personae, supposita) unterschieden worden. Man suchte es wohl philos. zu erläutern, und gegen die Einwendungen des Misverstandes zu sichern, aber man erklärte es doch für das höchste (tremendum) Mysterium.

§. 58.

Die bildliche Sprache der h. S. begünstigt keine scharfe Dogmen-Bestimmungen jenes geheimnißvolle Verhältniß.

1) Vater wird G. genannt in Beziehung auf die Welt, die Menschen, die Glaubigen, besonders aber Jesu Christi. 5 Mos. 32, 18. 2 Sam. 7, 14. Ps. 89, 17. Luk. 2, 49. Joh. 1, 12 fg. 4, 21. 5, 17. 8, 41 fgg.

Röm. 15, 6. 1 Kor. 8, 6. Eph. 3, 14 fg. 1 Joh. 3, 1 fgg. 5, 1 fg. Hebr. 1, 5.

2) Sohn Gottes bezeichnet a) den Messias überhaupt, b) grade den in der Person Jesu, c) in dieser vorzüglichen Aehnlichkeit und Verbindung Jes. mit Gott, d) wobey derselbe auch Gott genannt und ihm göttl. Eigenschaften und Werke beygelegt werden. Joh. 1, 1 fgg. 2, 24 fg. 8, 58. 17, 5. 21, 17. 1 Joh. 2, 23. 5, 20. Luk. 1, (16.) 35. AG. 20, 28. Röm. 9, 5. 14, 3 fgg. 1 Kor. 1, 2. 2 Kor. 12, 8. Eph. 1, 20 fgg. Phil. 2, 6 fgg. 3, 20 fg. Kol. 1, 15 fgg. 3, 13. 1 Tim. 3, 16. Tit. 2, 13. Hebr. 1, 2 fgg.

3) Heiliger Geist ist nach altest. Bedeut. gleich mit Gottes Kraft, d. i. mit Gott; daher fragt es sich hier mehr um die Persönlichkeit desselben, für welche man anführt Joh. 14, 16 fgg. 15, 26. 16, 7 fgg. AG. 2, 3 fgg. 15, 28. 20, 28. Röm. 8, 16. 26. 9, 1. 1 Kor. 2, 10 fg. 12, 4 fgg. Eph. 4, 30. und daß diese Hypostase Gott sey, wird aus den St. bewiesen, worin ihr die Benennung oder Wirksamkeit G. beygelegt ist, wie Luk. 1, 35. Joh. 16, 13 fgg. AG. 2, 1 fgg. 5, 3 fg. 1 Kor. 3, 16. 12, 11. u. einige der vorigen.

§. 59.

Indem hier an die Dogmengesch. verwiesen wird, geben wir nur eine Uebersicht

1. der verschiedenen Systeme über die Trin.

a) Sie wurde negirt von den §. 55. angeführten Häretikern, die man unter den Collectivbegr. Antitrinitarier faßt; insbes. heißen die Socin. Unitarier.

b) Sie wurde behauptet, und zwar

α) nur ideal, das Modalistische Syst. wie der Sabellian.

β) real, aber dieses

א. so, daß der Sohn dem Vater nachsteht — Subordinatianer, wie die Arian. oder wenn der heil. Geist nicht als Gott und Hypostase angenommen wird, wie von Macedonius; hierzu auch die neuen Arianer.

ב. Τρεῖς ὑποστάσεις ὁμοούσιαι ἐν μιᾷ θειότητι (ὀυσίᾳ). Deus unus in trinitate et trinitas in unitate. Tres personae inter se diversae, ejusdem essentiae div., et coaeternae, pater filius, et spiritus s. Una essentia div. quae appellatur et est Deus, qui creavit etc. Durch das symbol. Nicen. u. Athanas. wurde diese Lehre die kirchliche. Es ist übrigens eine Ansicht derselben möglich, welche im höhern Sinne symbolisch wäre.

Melanchthon dachte sich den S. als den hypost. Gedanken des Vaters, und den h. G. als den hypost. Willen (Liebe) beyder.)

2. Kirchliche Terminologieen. Außer obigen: γνώρισμα, s. ἰδίωμα σχετικόν, s. character hypostaticus, d. i.

complexus notarum, quibus personae div. inter se differunt. Diese Merkmale sind theils innere, d. i. rationes (subjectivae) aeternae, quibus trium person. subsistentia definitur, und diese wieder 1) actus hypostatici (personal.) s. opera ad intra, s. opera immanentia, nemlich pater generat filium (i. q. in patre est ratio, cur filio ab aeterno subsistentia s. perfectiones div. competant) et spirat spiritum sanct.; et simul cum patre filius spirat sp. s. (i. in patre et fil. est rat. cur perf. div. ab aet. spiritui s. competant); spiritus s. ἐκπορεύεται (procedit) a patre et fil. proprietates perf. (τρόποι ὑπάρξεως), nemlich der Vater ist ἄναρχος, αὐτόθεος, ἀγέννητος κ. ἄπνευστος, der S. ist ἄπνευστος aber γεννητός, bey dem h. G. ist ἔκπεμψις; — theils äußere Merkm. d. i. opera ad extra s. transeuntia (die Handlungen, in Bez. auf die Welt, welche einer Person besonders beygelegt werden) und zwar 1) oeconomica, die Handl., das Erlösungswerk betr.; 2) attributiva s. communia, dem V. die Schöpfung, dem S. die Erlösung, dem h. G. die Heiligung, obgleich den drey Personen gemeinschaftlich. Trinitas est realis. Der Name Gott wird gebraucht eben sowohl ὑποστατικῶς von jeder der 3 Pers. als ὀυσιωδῶς von der göttlichen Natur im Ganzen.

§. 56.

Die evangelische Lehre, welche doch die chr. K. immer eben damit hat festhalten wollen, daß sie im Streite gegen anmaßende Meynungen in dem heiligen Geheimniß jene Lehrbestimmungen festsetzte, ist und bleibt die: Wir sollen in G. das unbegreifliche Wesen anerkennen, der sich auf dreyfache Art in der Schöpfung, Erlösung und Heiligung offenbart, und den wir in Allem preißen sollen, als den, dem allein Anbetung gebührt. Unser sittlicher Sinn muß aber dabey auf das höchste Gut gerichtet seyn, um dasselbe in dem Unerforschlichen mit frommer Bewunderung u. Demuth zu finden.

Zweyter Artikel.

Gottes Herrlichkeit in der Welt.

a) Ueberhaupt. — §. 57.

Das ewige Wesen offenbart sich im Weltlichen, und es kann von zwey Seiten betrachtet werden, 1) von der weltl. nach den drey Grundideen des Wahren, des Guten, des Schönen; 2) von der göttlichen, d. i. Gott unmittelbar einwirkend; hier wird in der Sache das Uebernatürliche aufgefaßt, so daß dabey die Ueberzeugung entsteht: hier wirkt Gott; und das h. im Allgem. ein Wunder.

(Immer bleibt die Frage nach den object. Kennzeichen eines ächten W. Welches ist der tiefste Sinn, der sich jener Sentenz geben läßt: „Der Wunder höchstes ist, daß uns die wahren Wunder alltäglich werden“ — ?

§. 58.

Die h. S. preißt in allem die göttl. Wirksamk., aber oft als eine unmittelbare, d. i. als Wunder. So in den Mos. Schr. alles was zur Führung der Israel. gehört; so vieles im Hiob, in den Ps. und Proph. In den N. T. betrifft es bes. das Gottesreich, welches eingeführt wurde.

§. 59.

Die L. des Christenthums sieht die ganze Welt in allen ihren Veränderungen als das Werk Gottes an. Die KV. nahmen Wunder an nach etwas unbestimmten Begr. Orig. findet ihr Kennzeichen in ihrem Zweck (c. Cels.) u. Aug. unterscheidet die wohlthätigen (de util. cred. 16. hierzu de civ. 21. 5 fgg.); er glaubte mit mehreren KV., daß sie noch statt finden, und giebt die Defin. miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet. — Die Scholast. drangen nicht tiefer ein; dafür unterscheiden sie mirabilia, die auch ein böser Geist thun könne, von mirac., die nur in der wahren Kirche geschehen. Nach der Reform. spricht noch am besten Gerh. davon, indem er in ihrer Verbindung mit der wahren Lehre ihr Kennzeichen findet. Auch manche Protest. nahmen die Fortdauer der Wunder in der K. an; das Werk der Reformation wurde auch wohl dafür angesehen. Der neuere Naturalismus behandelte die Sache seicht, wie sie auch in Defin. wie mirac. est, quod vires agentis superat, nur obenhin gefaßt wird. Seit Hume und Kant drang die Philos. tiefer ein.

§. 60.

Das Schöne und Erhabene in der Natur führt zu Gott, und wer ihn im Herzen trägt, schaut auch gerne seine Herrlichkeit in der Außenwelt. Auch steht der wahre Glaube in der Mitte zwischen der Wundersucht und Zweifelsucht, weil er gleich erhaben über dem Aberglauben wie über dem Unglauben, gerne die Natur erforscht und dabey an den Allweisen denkt.

b) Geisterwelt. — §. 61.

Gott offenbart seine unendliche Liebe in der Welt, also mußte er, da in den Vernunftwesen der Endzweck liegt (§. 45.), eine Geisterwelt hervorbringen, welche bis ins Unendliche an der Zahl und in immer höheren Stufen das Abbild Gottes darstellt. Die h. S. nennt solche Geister, die höher als die Menschen sind, Engel. Die Defin. ist n. Athan. Opp. I. p. 392. u. Joh. v. Dam. de orth. fid.: Engel h. ein vernünftiges freyes Wesen, ohne Körper, unsterblich, stets in Bewegung, Gott preißend und dienend.

§. 62.

Boten Gottes (מַלְאָכִים) sind im A. T. manchmal Naturkräfte u. Menschen, z. B. Ps. 104, 4. 1 Mos. 18, 1. vrgl. 19, 1.; aber geistige, höhere Wesen 1 Mos. 3, 24. 2 Mos. 3, 11. Hiob 4, 18. u. a. in letzteren Bed. sind die ἄγγελοι im N. T. meist zu nehmen, z. B. Matth. 4, 6. 18, 10. 22, 30. 26, 53. 28, 3 fgg. Luk. 1, 26. AG. 12, 7. Hebr. 1, 4 fgg. 2, 2. Offenb. 19, 10.

§. 63.

Bey den Indern, Persern u. a. Völkern wurden Genien angenommen; die persischen Vorstell. hatten auf die jüd. und christlichen bestimmten Einfluß. Bes. bildete sie Dion. Areop. in seiner Hierarchia coelestis aus. Man setzte die Schöpfung der Geister vor der übrigen Welt (n. Orig. in ursprünglicher Gleichheit), ließ sie auch wohl bey der Schöpf. helfen, und gab ihnen mancherley Geschäfte, bes. im Dienste der chr. Kirche; Schutzengel z. B. nahmen an Herm., Greg. Thaum., Aug. u. a. Lomb. weiß viel von ihnen zu sagen; die Reformat. weniger, und sie lassen keine invocatio der E. gelten. Ueber ihre Verrichtungen s. Gerh. (l. th. t. 4. p. 38.). Mancherley Schwärmereyen auch in neuern Zeiten, z. B. v. Swedenborg; dagegen auch absprechende Urtheile gegen ihr Daseyn.

§. 64.

Nicht nur für die Poësie, sond. auch für den vernünft. Glauben ist die Idee einer höheren Geisterwelt; und entfernt von dem Wahn einer irdischen Verbindung mit derselben, vollendet sie die ehrfurchtsvolle Freude, welche ein sittliches Gemüth gern an Gott und dessen Werken empfindet.

Dritter Artikel.

a) Das Böse in der Welt. — §. 65.

Das Böse kann nicht in Gott liegen, sond. in der W. und zwar in den freyen Wesen, wenn ihr Wille dem Willen

G. widerspricht. Denn übrigens geschieht alles in der W. als Erfolg des göttlichen W. und selbst das Uebel, d. i. das, was den empfindenden Wesen unangenehm ist, gehört zur Vollkommenh. des Weltganzen. Und so kann auch das Böse in seinem Erfolge als ein Uebel betrachtet werden; in seinem Grunde aber hat es das freye Wesen in sich selbst zu suchen. Hieraus geht die Idee von bösen Geistern hervor, und von einem solchen Ideale, dem Teufel, dessen Daseyn nebst andern Dämonen in der K. angenommen wird. Er ist absolut böse, indem er alles Göttliche 1) sich versagt, und 2) außer sich vernichten will; daher der Verführer von Anfang. Auch die Dämonen waren gut erschaffen, sind aber von G. abgefallen.

§. 66.

Die h. S. redet von bösen Wesen, die dem Willen G. widerstreben, insbes. von einem שָׂטָן, διάβολος, ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων ꝛc., wo es aber schwer zu entscheiden ist, inwieferne es ein Collectivbegr. u. Personificat. ist; Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 8. Matth. 25, 41. Eph. 6, 11 fgg. Jak. 2, 19. 4, 7. 1 Petr. 5, 8. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. Off. 20, 2 fgg. Die δαιμονια in den Krankheiten sind auch etwas Dunkeles.

§. 67.

Die Entstehung des Bösen hat von alten Zeiten her der Philosophie und Mythik viel zu thun gegeben, und noch immer zeigt sich, daß sie schwerer zu erklären sey als die des

Guten. Die Inder nahmen böse Geister an (Dews), und die Perser ein Reich der Finsterniß unter Ahriman. Dabey die Idee von einem Abfall. Die morgenländ. Vorstellungen giengen auf die Juden und Christen über. Die KV. wenden sie zur sittlichen Aufmunterung an, indem der Teufel und die Dämonen dem Reiche Christi widerstreben, große Kräfte besitzen, gerne verführen, aber von dem Christen leicht besiegt werden; sie sind von Gott abgefallen und darum von G. verdammt. Daher Gebräuche wie der Exorcismus. Der Volksaberglaube (bes. im Westen) verband sich damit bis zu den abgeschmacktesten Verirrungen (z. B. Hexenglaube), welche zuerst Becker (i. 17ten J.), aber siegreicher Thomasius (Anf. des 18ten J.), u. exeget. Farmer u. Semler (Mitte des 18ten J.) bekämpften. Doch war es immer Lehre der K., daß jeder Mensch in seiner Freyheit den Grund des Bösen zu suchen habe, und daß nur das Böse wahres Uebel sey.

§. 68.

Jeder soll auf sein Inneres hingewiesen werden, um sich selbst anzuklagen, dann giebt es sich bey der übrigen Aufklärung mit dem Abergl. von selbst. Die bibl. Vorstellungen vom bösen Geiste können als Gegensatz zur Erhebung der Idee von sittl. Güte u. zur Abschreckung dienen. (S. Morus Dogm. de Ang. 8 sqq.).

b) Theodicee. — §. 69.

Theodicee h. die Lehre über das Uebel und Böse in der Welt, um Gott zu rechtfertigen. Schon ein solcher Ge-

danke wäre Frevel. Denn G. Weisheit ist über unser Denken unendlich erhaben. Daher nimmt man jenes Wort in einem uneigentlichen Sinne, als Versuch das Böse in der W. mit uns. Begr. von der göttl. Weltregierung zu vereinigen. Dabey müssen wir denn uns bescheiden, daß es uns ein unerforschliches Geheimniß bleibt, wie sich die Freyheit der Geister mit der Nothwendigkeit in G. vereinigt, und daß jeder sein Böses in sich zu suchen hat, in Gott aber den Urgrund seines Guten. Dieses Verhältniß des höchsten Gutes (der ewigen Liebe) zu uns h. Gnade. Wir sollen daher G. anbeten als unsern gnädigen Vater.

§. 70.

Die Theodiceen des A. T. 1 Mos. 1, 31. 3. 6. 9. Das Buch Hiob, wie auch der Pred. bes. 3, 14 fgg. Ps. 73. u. a. m. Im N. T. wird die Idee von dem Rathschluß der göttl. Gnade zum Grunde gelegt, und daß Gott alles zum Besten lenke. Im A. wie im N. T. wird der Freyheit des Menschen das Böse zugerechnet. Matth. 13, 24 fgg. Röm. 8, 28. Jak. 1, 13 fgg.

§. 71.

Die KV. wollen in den Versuchen die Schwierigkeit zu lösen theils die ältere Philosopheme bestreiten, theils die Lehre von den Engeln und Teufeln damit in Verbindung setzen, bescheiden sich aber der menschlichen Beschränktheit. Clem. Al. läßt das Böse θελήματος Θεοῦ μη κωλύσαντος erfolgen. Orig. hat seine große Ansicht von der end-

lichen Rückkehr aller Dinge zu Gott. Aug. geräth durch seine Specul. in die Prädestination durch den absoluten Willen, wobey er jedoch dem Bösen nicht die Schuld und dem Frommen nicht den Trost nehmen will. Conseqventer waren die Prädestinatianer. Hilar. begnügt sich damit, daß es nur Gott wisse, und Boeth. sagt: je näher der Gottheit desto erhabner über das Schicksal. Dia Scholast. verlieren sich hier in subtile Distinctionen. Die Reformat. sind im Ganzen von Aug. Lehre, am bestimmtesten Calvin, und strenger noch die Dordrechter Syn. Weder den relig. Gesichtspunkt hierbey noch das Weitergehen als es der Mensch darf, wollen wir verkennen, und an die gute Regel eines Gerh. denken, daß man von diesem Geheimn. nur fromm denken und reden solle. Auch in den Begr. von Glück u. Unglück führte die niedere Denkaat von jeher irre; Kant zeigt sehr gut, warum der menschlichen Anmaßung jede Theodicee mißlingen muß. Wie wenig läßt die Selbstsucht dazu kommen, daß man die Tiefe der göttlichen Liebe versteht!

§. 72.

Nur in der Idee der ewigen Liebe, welche sich mittheilt und somit Gnade wird, lösen sich alle Zweifel demjenigen, der sich dieser Gnade bewußt geworden. Hierzu gehört aber, daß man sich von der Eitelkeit und Selbstsucht losreiße, und durch sittliches Streben bey Gott seine Seligkeit suche. Wenn wir ihn so recht erkennen, daß er unser höchstes Gut wird, so nähern wir uns auch dem seligen

Leben an, und werden in vollem Sinne seine Kinder. Dahin führt das Christenthum.

Wir glauben an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, unsern Vater; ihm allein die Anbetung! Das sagt die h. S., die Kirche, die Vernunft. Obgleich unbegreiflich in seinem Wesen hat sich uns doch Gott als das ewige und höchste Gut geoffenbart. Unser Denken findet in ihm die Wahrheit, unser Wollen das Gesetz, unser Gefühl die Seligkeit. Ihn anbeten und sittlich seyn ist unzertrennlich. Beydes erwächst aus der Tiefe eines mit sich selbst einverstandnen Gemüths; Gewissenhaftigkeit, innere Wahrheit und Reinheit ist dieser Einklang; wird nun die höchste Idee durch Belehrung ins Bewußtseyn gerufen, so entsteht der Glaube an Gott. Durch Wachen und Beten gewinnt er seine Stärke.

Dieser Glaube, unser innerstes Geistesleben, wird von zwey Seiten erweckt: durch Losreißen von dem Eitlen, und durch Erheben zum Ewigen; nicht eins allein. Auch ist die geistliche Uebung einseitig; sie führt zu Verirrungen mystischer Phantasie. Eben so ist der Weg durch bloße Begriffe einseitig; er hält nur im Niedern fest. Die wahre Weihe zur Heiligkeit der Religion ist sittliche Läutrung des Gemüths verbunden mit verständiger Belehrung. Nur das Christenthum, keine andre Religionsart, vermochte das zu vereinigen. Darum ist die christliche Rel. der Eintritt in das Reich Gottes, indem sie in das geistige Leben ruft. Schon in dieser Hinsicht ist unsere Gotteslehre christlich, wenn sie auch nicht einige besondere chr. Lehren aufstellte.

Diese erste Abtheilung enthält die Lehren über den Gegenstand aller Religion. Auch der Nichtchrist könnte damit ein-

stimmen, und man könnte diese Abth. zur vollständigen allgem. Rel. Lehre machen, wenn man die Dogmen von der Trinität und einiges andre im 3ten Abschn., wie auch das Biblische und Kirchliche wegließe, dafür aber die Lehre von dem Menschen und dessen Bestimmung, etwa in dem Artik. von der Vorsehung, erweiterte. Alsdann würde Christus und seine Anstalt nur als ein Mittel betrachtet, wodurch diese sogenannte natürliche Religion verbreitet worden. So ist es aber nicht nach dem evangelischen Lehrbegriff, und weder nach dem älteren der KV., noch nach dem der Reformatoren. Nach diesem ist die Lehre von Christus u. a. noch eine weitere Offenbarung, tiefer einführend in die wahre Erkenntniß und Verehrung Gottes.

Daß die Wissenschaft der Dogm. eine Methode sey, zeigt sich hier deutlich, indem sie zur tieferen Erkenntniß fortschreitet. Die folgende 2te Abth. enthält dieselbe Grundidee mit der ersten, nur von der Selbsterkenntniß ausgehend, wodurch denn unsere Idee Gottes und unsere Abhängigkeit von ihm heller werden soll. Eben so soll aus dem Glauben die Liebe erwachsen, welche im evangel. Sinne in dem Streben nach dem höchsten Gute besteht.

Nachzutragen ist zu §. 22. Z. 9. — Allmächtig 1 Mos. 17, 1. Hiob 12, 14 fgg. 38, 4 fgg. 42, 2. Ps. 104, 31 fgg. 33, 9. 115, 3. 135, 6. Luk. 1, 37. Eph. 3, 20.

Ferner der ganze §. 26. Es war Hauptlehre im A. T., daß nur ein Gott sey, der wahre und lebendige G. im Gegensatz gegen die Götzen. Die St. aus §. 6. und §. 30. gehören hierher, und noch ausdrücklich 5 M. 4, 39. 6, 4 fg. Jes. 41, 4. 44, 6. 45, 5 fg. Matth. 22, 37 fg. 23, 9. Und daß Gott allein unser höchstes Gut ist Ps. 16, 11. Jes. 63, 16. u. a. m.

Zweyte Abtheilung.

Der Mensch im Verhältniß zu Gott.

(Das Ethische hierzu ist Liebe).

Die drey dogm. Abschn. sind 1) von dem göttl. Ebenbilde in dem Menschen und dessen Verlust, oder die dogm. Anthropologie; 2) von der Erlösung des M. — die Christologie; 3) von dem Heil der M. — Soteriologie.

Erster Abschnitt.

Von dem göttlichen Ebenbilde und dessen Verlust.

(Dieser Abschn. erläutert sich gegenseitig mit der eth. Lehre von der Selbstliebe, und mit dem 1sten Abschn. sowohl in unserer 1sten als 3ten Abth. der Dogm.)

Hier kommt in Betracht 1) das Göttliche an sich in dem M.; 2) dessen Verlust und so die Sünde; 3) der aus beyden erfolgende Zustand.

Erster Artik. a) Ebenbild Gottes.

§. 73.

Es besteht in dem Bewußtseyn, d. i. in der Idee Gottes in uns. Gemüthe. Je reiner und höher der Mensch sie gefaßt hat, um so vollkommner steht das Bild G. in ihm. Wir be-

zeichnen dieses mit Recht als Aehnlichkeit mit Gott, die im Allgem. in der Vernunft besteht, bestimmter in dem sittlichsten Zustande, d. i. in Reinheit, Wahrheit und Heiligkeit. Abgeleitet daher ist der Ausdruck des Geistes im Körper, und die Herrschaft über die Erde zu betrachten.

§. 74.

Gott hat alles gut erschaffen (§. 46.), somit auch den Menschen, und zwar diesen Gott ähnlich, mit der Herrschaft über die Erde, 1 Mos. 1, 26 fgg. hierzu Ps. 8, 5 fgg. u. zur Erläuterung die Alex. Jüd. Vorstellungen, Sir. 10, 18 fgg. 15, 14 fgg. 17, 1 fgg. Weish. 2, 23. 7, 1. 9, 2 fgg. 10, 1. Das N. T. setzt das Bild G. in die gute Gesinnung, 2 Kor. 3, 17 fg. Eph. 4, 24. Kol. 3, 10. Jak. 3, 9.

§. 75.

Auf einen ursprünglich guten Zustand deuten auch die Sagen der alten Völker hin; bes. merkw. ist im Zendavesta die Lehre von dem ersten Menschenpaar. Indessen war die Art, wie in dem Polytheism. das Göttliche des Menschen gedacht wurde, bes. bey den Griechen, eine Herabziehung der Gottheit in die Menschheit: schon im Judenthum, noch mehr im Christenth. grade entgegen gesetzt. Die Rabbinen dachten wohl an einen glänzenden Körper als höheren Vorzug (vgl. 2 Mos. 33, 20.), und Philo (de opif.) erhebt die Vollkommenh. des ersten Menschen. Auch die KV. denken viel an körp. Vorzüge, doch nehmen sie Rücksicht gegen

die Anthropomorph. (§. 7.), welche auch dem Körper Unsterblichkeit beylegten. Doch nehmen mehrere auch die letztere an, wie schon Tat. sie aus der Einwohnung des λόγος hatte beweisen wollen. Die allgemeinste Vorst. war, das göttl. Ebenbild der ersten M. habe bestanden in Unschuld, vollkommner Tugend, Seligkeit u. Herrschaft über die Erde; oder sie setzen es überhaupt in das λογικὸν κ. ἀντεξούσιον. Epiphan. erklärt sich, daß jeder M. das Ebenbild G. habe, man könne aber nicht bestimmen, worin das bestehe τὸ κατ' εικόνα, weil das nur G. allein wisse. Auch Joh. v. Dam. urtheilt hierin bescheiden, und nimmt das allgemein Anerkannte an. Uebrigens sehe man die Meyn. von Greg. v. Naz. (cr. 38.), Greg. v. Nyss. (cr. in Gen. 1, 26.), Hilar. (in Ps. 118, lit. 10.), Athan. (c. gent. init.), Chrys. (in Gen. Homil. 8. et 9.), Theod. v. Mops. (opp. t. 1, p. 29 fgg.), Cyr. v. Alex. (c. Anthropom. c. 4. et 5.), Theodoret. (in Gen. qu. 20.). Cyr. v. Jerus. unterscheidet εικὼν, צֶלֶם (imago) von ὁμοιόσης, דְּמוּת (similitudo), welches letztere der M. durch seinen Ungehors. verloren habe, das aber wieder hergestellt worden, und dies bewirkt das ἐμφύσημα πνεύματος ἀγ. (Cat. 4, 18. 14, 10. 17, 12.). Joh. v. Dam. Verstand, freyer Wille, Kraft. Aug. bestimmte gegen Pelagius den Unterschied von dem, was verlohren u. geblieben sey, strenger (de Gen. ad. lit. 6, 27 fg. Retract. 2, p. 50. de cat. rud. c. 18. u. a. a. O. m.). Man nahm allgemein an, daß das erste Menschenpaar an-

fangs in einem Stande der Unschuld gelebt habe, und hatte mancherley Vorstell. über das Glück desselben. Schon die früheren KV. hatten gelehrt, daß der M. nach dem Bilde des Sohnes G. erschaffen sey, so auch Athan. (c. gent. p. 3. et 37.), und Greg. v. Nyss. lehrte, der menschl. Geist trage das Bild der Trinität; welches in der Kirche herrschend blieb, und wornach man auf der Sirmischen Syn. es für orthodox erklärte, 1 Mos. 1, 26., hierauf zu deuten. Mehrere Scholast. nannten das Ebenbild G. donum supernaturale und zum Untersch. das, was der M. jetzt noch besitze, die pura naturalia; auch stritten sie, ob jenes verlierbar sey. Sie waren grade keine strengen Augustinianer. Mehr waren dieses die Reformatoren; weniger aber die symbol. Bücher, außer der Dordr. Syn. Die Apologie setzt das ursprüngliche Ebenb. G. in ein aequale temperamentum qualitatum corporis; auch ist es notitia Dei certior, timor Dei, fiducia Dei, aut certe rectitudo (sc. naturae), et vis ista efficiendi, und diese Vorzüge der Seele faßt sie zusammen, als justitia originalis, wozu denn auch bona voluntas (sapientia in spiritualibus) und liberum arbitrium gehört. Die protest. Scholast. bestimmte weiter einen Unterschied zwischen imago div. late et stricte dicta, die erstere bloß die geistige Natur des M., die letztere just. orig., ἐνταξία und ἁπλότης, und den status innocentiae, wie sie den Zustand im Paradiese nannten, wußten sie auf mancherley Art zu erheben; jene imago str. dicta erklärten sie aber

als naturalis (gegen die röm. kath. K.), concreata, propagabilis, accidentalis. Gerh. untersch. das materiale und formale imaginis div. und die similitudo sey ἐξηγητικῶς die imago; durch dieselbe sey den ersten M. die Trinit. obscuriuscule offenbart worden. Die Lehre P. Poirets (i. 17. J.) machte Aufsehen, daß das Ebenb. G. in der Theilnahme an der göttl. Natur bestanden habe. Die Socin. u. Armin. setzten es bloß in der geistigen Anlage und in der Herrschaft über die Erde; ihnen neigten sich die meisten neueren Theologen zu, und behandelten gewöhnlich diese L. zu oberflächlich.

§. 76.

Die Vorzüge des M. sind theils relativ gegen die andern Geschöpfe der Erde, theils an sich das Gottähnliche in der geistigen Natur. Um sie aber recht zu würdigen, muß man das Ideal der Menschheit denken, und um dieses zu denken, muß man die Idee Gottes in möglichster Reinheit gefaßt haben. Wie kann das nun anders geschehen, als durch tiefe Erkenntniß der eignen Unvollkommenheit?

b) Ewiges Leben. — §. 77.

Das Ebenbild Gottes ist die Idee G., und in seiner Vollkommenheit das stärkste Bewußtseyn derselben, also die reinste Anbetung Gottes. Das geistige Seyn und das ewige Wesen ist alsdann in seiner ganzen Herrlichkeit dem Gemüthe bekannt, und überwiegt den Sinn für das Irdische. Hierin

nun besteht das ewige Leben, d. i. das Bewußtseyn des Ewigen mit der reinsten geistigen Thätigkeit, und dem Gefühl einer unendlich fortgehenden Annäherung zu Gott verbunden. Es ist der höchste Zustand unserer Vernunft u. des von ihr ganz durchdrungnen Gemüths, worin dasselbe nicht nur ganz von den Ideen des Wahren, Guten und Schönen erfüllt ist, sondern auch in dem vollkommensten Glauben von dem Daseyn Gottes und dessen ewiger Liebe noch lebendiger überzeugt ist, als von seinem eignen und von dem der Welt.

(Dieser Zustand ist für uns ein Ideal, da unsere Fehlerhaftigkeit uns mehr oder weniger von dem Bewußts. des Ewigen entfernt, und mehr oder weniger in dem des Vergänglichen gefesselt hält. Allein daß es bey dem reinen Menschen so seyn würde, folgt aus dem Wesen der Vernunft, aus der Abhängigkeit des Geistes von Gott und aus seiner Bestimmung. Wer in der Wissenschaft, in der Tugend, in der Kunst lebt, hat einiges von dem, was der vollkommene Mensch in seiner Gottseligkeit besitzt. Das ewige Leben beginnt mit dem kleinsten Anfang im Irdischen und entwickelt sich im Kampfe des Geistes mit dem Sinnlichen bis ins Unendliche.)

§. 78.

Im A. T. fehlte nicht diese Idee, wie z. B. aus Ps. 73, 23 fgg. 119, 37—50. u. m. St. aus §. 22. 26. 46. Im N. T. wird es im Reiche Gottes angekündigt, z. B. 5, 3 fgg. 11, 25 fgg. bes. bey Joh. 3, 16. 5, 24. 17, 3. und in dessen ganzer ersten Epistel; auch bey Paul. Röm. 8, 10. 13 fgg. 1 Kor. 13, 13. 15, 45 fgg. 2 Kor. 4, 17 fg. Gal. 6, 8. Kol. 2, 3 fgg. Ja diese Idee von dem ewigen

L. kommt so allgemein und bestimmt vor, daß man sie als eine recht eigentliche Lehre des Evang. ansehen kann.

§. 79.

Von Alters her haben die Menschen so etwas sich dunkel vorgestellt, woraus mancherley Askesen und Schwärmereyen entstanden. Reiner dachte Pythagoras das Göttliche als Umgang mit Gott, und Platon als Gottähnlichkeit. Die Rabbinen setzten es zum Theil in Erforschung des göttlichen Worts und verachteten dagegen das Volk der Erde. Die Alex. nahmen eine Art Emanation der menschl. Seele aus Gott an. Ueberhaupt gab man dem Menschen 3 Theile, πνεῦμα, ψυχή, σάρξ, und nahm daher zweyerley, auch wohl dreyerley Charaktere an, den πνευματικός und den σαρκικός (ψυχικός). So auch bey den KV. vornehmlich bey Clem. A. Wenn man ihre L. von dem göttl. Ebenb. und der Wiederherstellung desselben betrachtet, so sieht man, wie jene bibl. Idee von dem ewigen L. sie dabey tiefer führte, bes. einen August. Auch war dieses so bey den Scholast. Nur lag hier der Mysticismus nahe, welcher zugleich theosophisch theils den Werth des irdischen Lebens u. sein richtiges Verhältniß zum himml. verkannte, theils von der Leitung des Gewissens sich entfernte, und sich der Phantasie ergab. Die letztere Art brachte den groben Mystic. hervor bis zur niedersten Sinnlichkeit; die erstere zeigt sich in verschiednen Stufen bis zum reinsten, und in historischer Folge von den frühesten KV.

an bis zu Christen und Philosophen der neuesten Zeit. Indessen sind auszuzeichnen der Dionys. Ar., der Scholast. Bonaventura, kurz vor den Reform. Thomas von Kempen, u. nachher Joh. Arndt, die Mad. Guyon, auch Fenelon, Spener u. a. Molinos und die Secte der Quietisten, und so noch viele aus älterer und neuerer Zeit, wenn man die Gesch. des Mystic. nachsieht. Das entgegengesetzte Extrem ist der Unglaube an alles Tiefere in dem Menschen, welcher das Göttliche nur im Verstand setzt, und nichts als Vergängliches in demselben annimmt. So auch die allzuscharfe Trennung des ewigen Lebens von der Gegenwart.

§. 84. *)

Das ewige Leben können wir finden in edler Thätigkeit und in der Andacht; immer nur in dem gesunden Zustand der Seele, wo sich Betrachtung mit Uebung einigt, wo man das Ideale in dem Realen darzustellen sucht, wo man Gott vor Augen und im Herzen hat und gewissenhaft, mit richtiger Beurtheilung der Verhältnisse, seinen irdischen Beruf erfüllt. Hierin liegt die Sicherung gegen alle Schwärmerey und zugleich die höchste Erhebung des Gemüths; auch der relig. und feste Grund gegen den Selbstmord. Das Gefühl

*) Von Seite 64 an ist ein Irrthum in der Zahl der §§. angegeben, da § 56 st. 60 steht; welches bis zu dem obigen zu verbessern ist.

der Würde (die Selbstachtung) gehört von sittl. Seite hierher.

(Worin soll der Theologe sein höchstes Leben finden? wie dient grade ihm sein schwereres Durchkämpfen durch Zweifel zur höheren Stufe? und wie gelangt er nur als ἀληθεύων ἐν ἀγάπῃ dahin?)

Zweyter Artikel.

a) Sünde. — §. 85.

Sünde h. jede Willensbestimmung, die dem Willen Gottes zuwider ist, oder die freye Selbstbest. dem göttl. Gesetze zuwider; das Böse in Beziehung auf Gott; also die Trennung von G., die in dem Gemüthe vorgeht; Ergebung an das Weltliche; Verdrängung des göttl. Ebenbildes. Sie ist zu betrachten 1) objectiv, a) in Beziehung auf ein Gebot, also negativ: peccatum ommissionis, b) — auf ein Verbot, positiv: p. commissionis; 2) subjectiv, a) als einzelne Handlung, entw. α) mit dem mindesten Grade von Bewußtseyn, daß sie unrecht sey (od. von Freyheit): pecc. involuntarium; oder β) mit dem vollen Bewußts., daß sie unr. sey: p. proaereticum (zwischen welchen Endpunkten eine ganze Stufenreihe liegt); und b) als ganzer Zustand, von der Gränze des Guten an bis zum Laster im Einzelnen, und zur Lasterhaftigkeit im Ganzen und zum geistlichen Tod, d. i. wo der M. alles Gute (göttl. Leben) scheint verloren zu haben. An sich sind alle

Sünden gleich, aber relativ und subj. d. i. in der Wirkung, Gesinnung und Zurechnung unendlich verschieden.

(Die Idee der göttl. Gerechtigkeit wird nur mit diesen Begriffen richtig gefaßt; eine gewisse Milde hierin müßte in ihrer Consequenz Pantheismus werden.)

§. 86.

Die bibl. Worte חַטָּאה, רֶשַׁע, עָוֹן ꝛc. ἁμαρτία, ἀδικία, παράπτωμα ꝛc. bezeichnen bald mehr die Verletzung eines Gesetzes, bald mehr die unsittl. Gesinnung. Die Freyheit wird dabey vorausgesetzt, aber die Begr. sind in einzelnen St. unbestimmt, bis sie erst im N. T. und durch gehörige Verbindung ihre deutliche Beziehung auf den sittlichen Zustand erhalten. 1 Mos. 3, 6. 6, 3. Ps. 5, 5. Jes. 1. 59, 2 fgg. Ezech. 3, 18. Matth. 5, 22 fgg. 9, 4. 11, 24. 12, 31 fg. 36. 13, 15. 15, 18 fgg. 26, 41. Bey Joh. 3, 6 fgg. 8, 34. 15, 22 fgg. 19, 11 fgg. 1 Joh. 3, 4 fgg. 5, 16 fgg. Bey Paul. Röm. 2. 3, 13 fgg. 6, 12 fgg. 7, 18 fgg. 8, 7 fgg. 11, 7. 28. 2 Kor. 2, 5 fgg. 3, 14. Gal. 3, 10. 6, 1. Eph. 5, 11. 1 Tim. 1, 13. 5, 8. 22. 2 Tim. 2, 26. 3, 5. Tit. 1, 6. Bey Jak. 1, 14 fg. 4, 4. 5, 4. (vgl. 1 Mos. 4, 10. 18, 20. 2 Mos. 3, 7.); s. auch Hebr. 9, 7. 14.

§. 87.

Die ältesten philos. Syst. und die der Griechen enthalten vielerley Ansichten über das Böse; hierzu der Volksglaube von Gunst oder Ungunst der Götter, auch die politi-

schen Begr. über Recht und Unrecht. Erst in dem Christenth. trat die relig. moral. Ansicht deutlich hervor; die pythag., platon. und stoische L., obgleich verwandt damit, war doch verschieden. Auch bey den KV. bilden sich die Begr. über die S. noch nicht rein, und indem sie dieselben bald aus dem Körper, bald durch den Teufel entstehen lassen, so wird die menschl. Freyheit doch nicht genug dabey hervorgehoben. Schon Tert. macht mehrere Eintheilungen: peccata externa et interna; cordis, oris et operis; Aug. pecc. venialia et mortalia; originis et operis; er nahm 3, (praef. in Ep. ad Rom.) die Scholast. aber 7 Todsünden an (*SALIGIA* sind die Anfangsbuchstaben ders.), doch wurde über jene Unterscheidung viel gestritten, da die Protest. hierin von den scholast. Begr. abgiengen. Es gab noch manche andre Einth. z. B. in propria et aliena; clamantia et muta, manifesta et occulta; in tab. I. et II. decalogi; imbecillitatis, ignorantiae, nescientia, intellectualia, habitualia etc. Gerh. führte die von Aug. weiter aus, z. B. die p. interna sind delectationes et suggestiones carnis; auch bestehen sie in aversione a Deo et conversione ad creaturas. Streit über Gleichheit der Sünden und über Jesuitische Distinctionen. Erst mit der neueren Philos. tiefere ethische Bestimmungen.

§. 88.

Der Begr. der Sünde erfordert ganz besondere Aufmerksamkeit des Rel. Lehrers, um das Sittliche mit dem

Relig. aufs strengste zu verbinden. Obgleich der rohere Mensch das Böse nach dem Aeußeren zu beurtheilen pflegt, so zeigt sich doch auch bey ihm, so wie bey dem Kinde, die Fähigkeit auf das Innere einzugehen, und über Gleichheit, Verschiedenheit, Strafbarkeit der Sünder scharf zu urtheilen. Mit sich selbst soll jeder ins Gericht gehn.

b) Grundsünde (Erbsünde; natürl. Verderben).

§. 89.

Der Grund, welcher die Freyheit zur Sünde bestimmt, kann selbst nur etwas Böses seyn, mithin Sünde; obgleich unbegreiflich, doch eigne Schuld, uns zuzurechnen, und sofern er fortdauernd ist, auch beständig strafbar. Der Mensch findet in sich einen solchen bleibenden Grund, also einen (bösen) Hang zur Sünde (Ursünde), der als natürl. Verderben vorgestellt, und von der Kirche Erbsünde genannt wird (peccatum originis s. hereditarium).

(Die Allgemeinheit dieses radicalen Bösen hat man auf mehrfache Art zu beweisen gesucht, und auch hier zeigt sich eine Analogie mit den Beweisen für das Göttliche in uns. 1) Aus dem Wesen des Menschen, d. i. aus dem Verhältn. seiner sinnlichen Nat. zur Vernunft, wo man jener ein Uebergewicht, und dem Willen Trägheit ꝛc. zuschreibt, allein doch die freye Grundhandlung dabey nicht erklärt; 2) aus dem Uebel in der Welt, und der alten sich stets erneuernden Klage über das Verderben der Menschen, sowohl in der Rohheit als in der Cultur; allein dieses Argum. ist nur eine Induction, giebt nur Bestätigung und zeigt mehr das Uebel als das Böse; 3) aus dem Kampfe der Tugend; diesen kann jeder nur in sich erkennen. Der

Bew. liegt eigentlich im unmittelbaren Bewußts., das jedem eine Gewißheit giebt, die mit seiner Tugend steigt, und die er auch jedem andern zutraut. Jene Argum. kann man übrigens durch ihre Verbindung verstärken. Wäre die Idee Gottes mit ihrer ganzen Kraft in dem M., so müßte daraus die reinste Bildung der Menschheit von selbst erfolgen; die Nothwendigkeit der (relig. und sittlichen) Erziehung, ja die Klagen dabey, zeigen aber grade das Gegentheil. Eben das zeigt sich im Urtheile der M. über sich und Andre; nach dem eignen wäre jeder gut, nach dem fremden jeder schlecht u. s. w.

§. 90.

Der Sündenfall der ersten Menschen 1 Mos. 2, 15. 3. wird nur von den Alex. weiter gedeutet, Weish. 2, 33 fg. Sir. 25, 24. Die St. 1 Mos. 8, 22. Ps. 14, 3. 51, 7. reden nicht grade von einer Erbsünde, dagegen werden in Henoch, Noah, Abraham u. A. gottgefällige Nachkommen Adams aufgestellt. Im N. T. wird bey Joh. von dem damaligen Verderben gesprochen mit der Aussicht auf die Besserung durch das Christenth., und es wird Göttliches in dem M. angenommen; jedoch auch von der Allgemeinheit dieses Verderbens, dem die Welt unterliege aber viele durch den Sohn G. entrissen werden: Joh. 1, 9 fgg. 3, 6. 1 Joh. 1, 8. 2, 15 fg. 4, 5 fg. 5, 19. Paulus spricht ebenfalls von dem allgem. Verd. der damal. Zeit, er setzt es in der herrschenden Sinnlichkeit, leitet es von Adam ab, schreibt es aber der Freyheit eines jeden zu; er nimmt dabey auch Gutes im tiefern Grunde des Herzens an: Röm. 1, 18 fgg. 3, 23 fgg. 5, 12 fgg. 6, 23. 7, 7 fgg. 8, 1 fgg. 1 Kor. 2, 14.

15, 21 fg. Gal. 3, 22. 5, 17. Eph. 2, 3. Die andern Schriftst. enthalten weniger von einer Grundsünde, wie Matth. 26, 41. 1 Petr. 2, 11. Jak. 1, 14 fg. Hebr. 12, 1.

§. 91.

Alte Philosopheme von einem Abfall u. dgl. und Klagen über den zunehmenden Verfall, auch Mythen von der verführenden Schlange u. s. w. Die späteren Juden verstanden unter derselben den Teufel; sie lehrten aber nie eine Erbsünde. Unbestimmtheit bey den KV., aber allgem. L., daß die Freyheit nicht verlohren gegangen; auch in den früheren Schr. des Aug. (de lib. arb. 1, 19. 2, 1. c. Faust. 22, 78.). Orig. nimmt einen Abfall der Geister an, worauf manche in die Körperwelt verstoßen und menschl. Seelen geworden. Clem. Al. erkl. den Sündenfall allegorisch, da er bey jedem M. vorgehe, und so sieht er die Schlange als das Bild der Sinnenlust an; welches die Enkratiten u. manche Neuere bestimmter auf das Geschlechtliche bezogen. Iren. stellt die ersten M. als Kinder vor; Arnob. die verbotne Frucht als giftig. Die Gnost. fanden den Gr. der S. in dem Körper und hatten auch hierin ihre Phantasieen; auffallend die Ophiten. Manche KV. legen auch den Gr. in den K. aber alle in den Teufel und zugleich in die Freyheit eines jeden. Athenag. (leg. p. 304.), so auch Basil., Greg. v. Naz. und v. Nyss. nehmen kein Forterben der S. an, Chrys. spricht sogar dagegen (Hom. 10. in Rom. u. 2 in Ps. 50.); sie nehmen

auch reine Menschen an, und leiten die S. aus dem freyen W. her, auch wohl aus einer Trägheit bey dem sinnlichen Hang, so Athan. (c. gent. 4. c. Ar. or. 3.), Cyr. (cat. 2, 1 fgg. 4, 19.). Aber Just. M. nimmt etwas von Erbs. an (dial. c. Tr. p. 176. 231. u. a. m.), Tat. — Ad. verlohr durch die S. das πνεῦμα, somit das Unsterbliche für sich und seine Nachkommen (Or. ad Gr p. 146 fgg.); Orig. die Seelen haben im Vorleben gesündigt, darum kommen sie in den Körper und werden durch die Geburt befleckt (de princ. u. Hom. in Luc. 14. u. a. m.). Iren. (c. Haer. 5, 16. u. a.) wir haben alle in Adam gesündigt und darum sind wir alle sterblich. Zuerst hat Tert. mit einiger Bestimmtheit die L. von der Erbs. (de anim. 16. u. 40. de test. an. 3. c. Marc. 5, 17.); er hat die Ausdr. tradux animae, tradux peccati; malum domesticum; contagium prima nativitate contractum; vitium originis; Ambr. (Apol. Dav. 11.) lehrt: antequam nascimur maculamur contagio; ipse ortus in vitio est etc. (Apol. Dav. 11.). Aug. nennt diese S. vitium naturae, passio originalis, pecc. origin. und stellt, gegen den Pelag. in Verbindung mit der L. von dem göttl. Ebenb. zuerst bestimmt die L. auf: alle Kinder werden in Sünden empfangen und gebohren, sind von Natur ohne Kraft zum Guten, und der ewigen Verdammniß unterworfen; indem die S. Adams forterbe und zugerechnet werde. Diese Lehre wurde auf mehreren Synoden zu Milleve (416.), Karthago (418.), Ephes. (431.) als kirch-

lich angenommen, gegen die Pelag. und Semipelagianer, und durch Kays. Befehle unterstützt. Joh. v. Dam. sagt wenig von der Erbs. Die Scholast. geben hierbey noch einige Bestimm. z. B. die S. Adams werde imputirt 1) in reatum, 2) in poenam; die S. entstehe nicht actu p. imo, sondern secundo. Terminolog. prava concupiscentia, pecc. originans und originatum, lex carnis s. naturae, pecc. hereditarium, capitale u. a. m. Die Reformat. und die Augsb. Conf. behielten im Wesentlichen die L. Aug. Die übertriebnen Ausdr. des Flacius (noch im 16. J.) veranlaßten hierin eine neue Scholast., worin man lehrte: subjectum (peccati) quod, est totus homo, sed non quoad substantiam, u. subj. quo, est primario anima, secundar. corpus; est universale, naturale non essentiale; est 1) defectus s. carentia justitiae original., 2) qualitas vitiosa, 3) reatus. Die L. des Placäus, daß die S. Ad. nicht zugerechnet werde, erhielt auf der Syn. zu Charenton (1645) das Anathema. Pighi (i. 17. J.) machte den Ad. zum Bundeshaupt, welches zu der sogenannten Föderaltheologie Anlaß gab (in Bez. auf Hos. 6, 7.). Die Socin., Armin. u. A. verwarfen die Erbs. ganz.

§. 92.

Jeder prüfe sich selbst mit Gewissenhaftigkeit, und er wird in tiefem Grunde etwas Böses finden, wogegen er immer zu wachen und zu kämpfen hat. So gelangt er

durch demüthige Selbsterkenntniß zur Besserung. Nichts werde aber hierbey übertrieben; denn auch darin ist der Dünkel verhüllt, wenn man sich mehr anklagt, als es die gründliche Erkenntniß der bestimmten Fehler, die man hat, erfodert.

Dritter Artik. Zustand des Menschen;

a) jetziger. — §. 93.

Geist und Körper verbunden macht die Natur des Menschen und sein Leben auf der Erde aus. Hiernach gehört er zweyen Welten an. Nach der einen, abstammend, wie die heilige Urkunde sagt, von Einem Paare, sind die Menschen den Gesetzen der irdischen, lebendigen Wesen unterworfen; Geburt, Kampf des Lebens und Tod. Als Bürger des Geisterreichs trägt der M. seine höhere Bestimmung und Göttliches und Ewiges in sich. Das Bewußtſ. von dieser doppelten Natur vereinigt sich in dem Selbstbewußtſ., aber die Erklärung bleibt uns ein Geheimniß, welches sich in ein Dreyfaches zerlegt: 1) die Entstehung des Ich; denn dieses ist geschaffen und trägt doch Ewiges in sich; 2) das Leben des Ich, zugleich geistig und im Leibe, Ewiges und Weltliches vereint; 3) die Fortdauer des Ich bey der Vergänglichkeit des Irdischen; Ewiges in unendlicher Zeit.

(Die Präexistenz der Seele ist ein symbol. Ausdr. für das erste Geheimniß; der Sieg der Tugend in jener Ent-

zweyung enthält eine Selbsterklärung des zweyten, aber nur im unmittelbaren Bewußtſ.; das 3te, die Unsterblichkeit des Geistes, kann nicht durch die vorhergehenden widerlegt werden, denn ad 1., weil jedes Weltwesen von Gott seinen Anfang hat, so kann es auch durch Gott eine ewige Fortdauer erhalten, und diesen Willen erklärt uns G. dadurch, daß er uns das Bewußtseyn von dem Ewigen anerschaffen hat; nur von der weltlichen Seite gilt das: was entsteht, das vergeht; ad 2. das Körperliche (Irdische) ist hier, auf dieser ersten Stufe, das Entwicklungsmittel unsers Geistes, und daraus, daß er vorjetzt daran gebunden ist, folgt nicht, daß er es immer seyn werde; vielmehr bewirkt der Sieg des Guten in seinem Bewußtseyn eine steigende Zuversicht.)

§. 94.

Das A. T. hat das Bild von einem Vorleben in שְׁאוֹל Hiob 1, 21. Pſ. 139, 14 fg. (vgl. Weish. 8, 19 fg. 9, 15.), aber es hat noch nicht der Gegensatz zwischen Körper, Seele, Geist, zwischen dem Sinnlichen und Höhern in dem Menschen, (Pred. 12, 7.) welcher im N. T. bestimmt angegeben wird, z. B. Matth. 10, 28. 26, 41. Joh. 3, 6. 17, 16. 1 Joh. 2, 15 fgg. Röm. 8, 4 fgg. Gal. 5, 16 fgg. 6, 8. 1 Kor. 2, 10 fgg. 2 Kor. 3, 17. 5, 1 fgg. 1 Theſſ. 5, 23. Die Abstamm. von Einem Paar: 1 Moſ. 1, 27 fg. Matth. 19, 4. AG. 17, 26. 1 Kor. 15, 21. u. a. m.

§. 95.

Ueber den Ursprung des Menschengeschlechts giebt es mancherley alte Mythen; doch führen viele auf Ein Paar hin. Auch über die Entstehung der Seelen; bey Platon

Vorleben (s. Phaedr. in.); bey den Juden etwas Aehnliches, bes. bey den Pharis. bey Philo Emanat. Von ihm wurden die platon. Vorst. von den 3 Th. des M. σὰρξ, ψυχή, πνεῦμα, so wie auch von der christl. L. angenommen, und mit der L. von λόγος verbunden; daher σπέρμα θεῖον und λογ. σπερματικός. Unter den KV. nahmen Just. M., Orig., Theodoret. auch ein Vorleben, dabey aber nach der allgemeinen L. den Adam als Stammvater an; man erkl. die Schöpfung der Seelen verschieden, (daher Präexistentianer, Creatian., Traducian. und 5 verschiedne Ansichten s. bey Hieron. ad Marc. ep. 82.) und manche deuteten die Mos. Erzähl. allegorisch. Mehrere glaubten, die ersten M. seyen auch dem Leibe nach unsterblich gewesen und der Tod komme durch den Sündenfall; so Athan., Basil., Chrysost., Aug. u. Ambros.; und sie leiteten alle Uebel der Erde von dems. her; auch waren immer die Ansichten über das Verhältn. des Geistes zur Materie verschieden. Peyrere lehrte (1655), es habe Präadamiten gegeben, welches gegen die kirchl. L. war. Indessen hat es nie an der Meynung von verschiednen Stammeltern gefehlt.

§. 96.

Zugleich an unsern höheren Ursprung und an unsere nothwendige, aber untergeordnete Verbindung mit dem Irdischen müssen wir erinnert werden; grade so, wie es in der evangel. L. geschieht, daß wir treu in unserm irdischen

Berufe das Geistige entwickeln, und hierin unsere ins Unendliche gehende Bestimmung suchen.

b) Künftiger Zustand. — §. 97.

Das Ewige in dem M. kündigt sich ihm unmittelbar in seinem Bewußts. an; dieses ist das ewige Leben (§. 81.), das nicht dem Tode unterworfen seyn kann. Es besteht in dem ins Unendliche fortdauernden Selbstbewußtseyn, folglich der Persönlichkeit, welche Rückerinnerung und Erwartung der Zukunft in sich schließt; d. i. in der Unsterblichkeit der Seele. Je sinnlicher die Denkart, desto weniger Bewußtseyn der Unsterblichkeit; je geistiger oder vielmehr göttlicher, desto unmittelbarer und lebendiger der Glaube an dieselbe. Weil nun das ewige Leben in dem M. eine fortgehende Annäherung zu Gott ist, und ein seliges Bewußtseyn mit sich führt, so liegt darin die Aussicht auf eine ewige, zunehmende Seligkeit. Weil dagegen mit dem Eitlen das Gefühl des Nichtigen und die Abhängigkeit von dem Zufall erzeugt wird, so bringt die sinnliche Denkart ein Bewußtseyn der Entfernung von Gott dem höchsten Gute mit sich, welches sich als Verdammniß geltend macht, wobey man sich doch die Unsterblichkeit der Seele so wenig läugnen kann, als man aufhört Vernunft zu haben. Die Freyheit des Menschen kann das eine oder das andere wählen.

(Die Beweise für die Unsterblichkeit der S. sind in gleichen Verhältn. mit denen für das Daseyn Gottes, nehmlich

1) aus der Idee des einfachen Wesens (aus dem Selbstbewußtseyn), 2) aus dem Endzwecke des Menschen in Beziehung auf die göttlichen Eigenschaften, 3) aus der sittlichen Bestimmung, die bis ins Unendliche geht. Der Glaube daran liegt eben so tief, oder ist vielmehr der stärkere Glaube an Gott, als das ewige Wesen und höchste Gut.)

§. 98.

Die Juden legten in das Ganze ihres Volkes die Erwartung der göttlichen Verheißungen and Drohungen, und selbst eine Art von Unsterblichkeit; aber erst in späterer Zeit wurde diese mehr eigentlich angenommen. Hier sind folgende St. zu betrachten: 1 Mos. 5, 14. 25, 8. 37, 35. 4 Mos. 16, 30. 5 M. 5, 9 fg. Hiob 7, 9. Ps. 6, 16. Pred. 3, 19 fg. u. a. m. Erst Christus lehrte die Unsterblichkeit Matth. 22, 29 fgg. Joh. 5, 24. 11, 25 fg. 14, 2 fgg. 17, 24. Luk. 16, 25. 23, 43. Hiezu 1 Joh. 2, 17. 25. Röm. 2, 1 fgg. 6, 22 fg. 8, 17 fgg. 1 Kor. 13, 12. 15, 19. Phil. 1, 23. 2 Tim. 1, 10. u. a. m.

§. 99.

Unter vielerley Formen hatten die Völker des Alterthums den Glauben an Unsterblichkeit, auch die nordischen. Manche nahmen eine Seelenwanderung an. Bey den Griechen und Römern dachte man sich auch wohl im Ruhme unsterblich; bey ihnen lehrten indessen Philos. bestimmt die Unsterblichkeit der Seele, besond. Platon (s. Phädon.). Die Juden nahmen eine Fortdauer ihres Volkes und in

demselben an; auch ein Schattenleben im Scheol, endlich, besonders die Pharis., eine Auferstehung (Seelenwanderung?), manche gar nichts der Art. Das Christenthum hat auch diesen Glauben rein und laut verkündet; indessen nahmen Just. d. M., Tat., Theoph. A. eine Sterblichkeit der S. als möglich an. Bew. für die Unsterblichk. stellen auf Iren. (adv. Haer. 2, 34.), Tert. (de an. 51.), Orig. (de pr. 4, 36.), Lact. (inst. div. 7, 5.), Athan. (c. gent. t. I. p. 33.), Greg. v. Nyss. (de an. et resurr. t. III. p. 186 fgg.), Aug. (de immort. an. auch soliloqu. 2, 13. 19. retract. 5.) und gegen den Einwurf vom Anf. der S. Aen. v. Gaza (p. 49.) u. a. m. Aug. auch hier der strenge, nimmt einen reatus infinitus der Erbs. an; läßt die Sünden durch Sünden bestrafen, und die Belohnungen und Bestrafungen sogleich und auf ewig erfolgen. Indessen gab es schwärmer. Vorstellungen von einem Mittelzustande nach dem Tode bis zur Auferstehung. Dagegen nahmen die Psychopannychiten (Arabici i. 4. J.) einen Seelenschlaf bis dahin an, welches die Kirche verwarf. Allmählig erwuchs das Bild von einem reinigenden Feuer, das schon Clem. Al. und Orig. hatten, zur kirchlichen L. von einem purgatorium (auf der Syn. zu Florenz 1439 bestätigt), womit sich die Fürbitte für die Verstorbenen, Seelenmessen, und mancherley Aberglaube verband. Die neueren Philos. haben die Unsterblichkeit auf verschiedne Art bewiesen und gelehrt; die Theologen dachten verschieden über Strafen

u. Belohnungen und über die Ewigkeit der erstern. Die Reformat., so auch die Augsb. C., nehmen mit der ältern Kirche die Ewigk. der Str. mit Verwerfung des Fegefeuers, an. Die Strafen wurden eingetheilt: poenae damni et sensus, p. naturales et positivae (arbitrariae), p. temporales et aeternae.

§. 100.

Die Begriffe von der Gerechtigkeit und Gnade G. hängen hiermit so zusammen, daß von der Unrichtigkeit jener die größten Irrthümer in Ansehung des künftigen Zustandes herrühren. Man zeige daher einestheils darauf hin, daß der heilige Wille G. als Nothwendigkeit in allen Folgen erscheint, anderntheils, daß unsere sittlichen Urtheile zwar nicht strenge genug seyn können, aber daß Gott tiefer sieht und anders richtet als wir. Der Glaube an die Unsterblichkeit muß mit dem Glauben an Gott und mit der ganzen rel. Bildung in Einheit gesetzt werden; Er soll lebendig erwachsen, indem die Selbstliebe durch denselben ein frohes Streben nach Gottähnlichkeit wird.

Zweyter Abschnitt.

Von der Erlösung des Menschen.

(Ethisch steht zunächst in Verb. die Nächstenliebe, dogm. die 2ten Abschn. in unserer 1sten u. 3ten Abth.)

In der Christologie ist der Gegenst. 1) Christus oder der Erlöser, 2) das Geschäft desselben, 3) seine Person, in Beziehung auf die beyden ersten Artikel.

Erster Artikel.

Ιησοῦς ὁ Χριστὸς, σωτὴρ ἡμῶν. — §. 101.

Die Erlösung ist der Rathschluß der ewigen Liebe für das gefallene Menschengeschlecht. Dieses bedurfte einer höheren Hülfe, und Gott selbst wollte ihm durch einen Menschen helfen. Dieser war Jesus, in dem jüd. Volke zur Zeit des röm. Kays. Augustus gebohren. Aber als Erlöser des Menschengeschl. mußte er der Vorzeit, so wie allen folgenden angehören. Daher wurde er 1) in der Vorzeit verheißen; und so entstand die Idee von Weissagungen und Vorbildern, überhaupt von einem ersten Zeitalter. Er wurde auch 2) seinen Zeitgenossen als der Erwartete, als der Christus, angekündigt und bewahrheitet; und 3), nachdem er sein Geschäft auf der Erde vollbracht, ist er als der Herr anzusehen, durch welchen die Erlösung für

Bayerische Staatsbibliothek München

alle kommende Geschl. bleibt; d. i. das 2te Zeitalter, das Gottesreich ist durch ihn gestiftet.

(Speculativ läßt sich der Gesichtspunkt fassen, daß die Idee Gottes sich in der Geschichte der Menschheit offenbare. Auch den KV. war dieses nicht fremd. Dafür haben die Theologen sich in Begriffe vertieft, wie die von Vaticinium, Typus u. a.)

§. 102.

Das N. T. enthält die Idee von einem göttl. Rathschluß zum Heil der Menschengeschl., den Jes. Christus ausgeführt, Luk. 1, 31 fgg. 16, 16. Joh. 1, 1 fgg. 3, 16. 17, 4 fgg. AG. 4, 12. Röm. 8, 29. 11, 32. 16, 25. Gal. 4, 4. 5. Eph. 1, 4 fgg. 3, 11. Kol. 1, 26. Tit. 1, 2 fg. Hebr. 1, 1 fgg. Jesus erklärt sich auch selbst für den Verheißnen, Matth. 16, 16 fg. 27, 11. Joh. 6, 69. 7, 16 fgg. 8, 12. 10, 24 fg. u. a. m. Die Evangelien haben den Zweck dieses zu zeigen. Es werden Stellen des A. T. auf ihn gedeutet; auch Vorbilder, bes. in dem Br. an die Gal., und in dem an die Hebr. Doch sind die Weiss. nicht ganz klar bezogen; man zeichnet darunter aus 1 Mos. 3, 16. 12, 3. 5 Mos. 18, 15. Ps. 2. 16. 45. 110. Jes. 7, 14 fgg. 11, 1 fg. Jes. 53. Jer. 33, 15 fg. Dan. 2, 44. 9, 62. Hos. 3, 5. Joel 3. Mich. 4, 1 fgg. 5, 1 fgg. Mal. 3, 1 fgg. u. a. m.

§. 103.

Was bey alten Völkern als mythische Erwartungen oder als Incarnationen höherer Wesen vorkommt, hatte bey

den Juden eine politisch-moralische Bestimmtheit und in ihrem Messias eine welthistorische Bedeutung. Die Rabb. theilten hiernach die Geschichte in zwey Zeitalter; so erwuchs auch die Typologie, aus der Beziehung dieser beyden Weltalter auf einander; so bey ihnen der Mess. der zweyte Adam. Diese Weltansicht fand bey den KV. viel Beyfall, und wurde bleibend; dabey auch die Vorst., daß sich Gott schon im A. T. durch den Sohn offenbart habe. Noch nach der Reform. bildete man sie aus (vornehmlich Cocceius, selbst auch Gerh. u. A.). Es stand im Zusammenhange mit der mystischen Erkl. der heil. Schr. und in denselben Gesichtspunkt stellte man die Weissagungen. Die KV. behaupteten sie gegen die Juden, die Gnost. u. den Markion; Tert. (adv. Marc. 4, 6.). Orig. (de princ. in.). Aug. sagt: Moses Christum prophetavit per figuras observationum carnalium in tabernaculo et sacerdotio et sacrificiis, aliisque mysticis plurimisque mandatis. Die Theol. Defin. τύπος est adumbratio in V. T. in Christum futurum tendens, und er ist vel personalis, vel realis, nach ersterem ist ein Mensch, nach letzt. eine Sache das Vorbild. Die strengere Lehre von einer Vaticination widersprach zu viel der historischen Exegese, aber die entgegengesetzte L. der Accommodation war geistloser und widersprach der relig. u. histor. Größe Jesu.

§. 104.

Die religiöseste Behandlung der Weltgeschichte ist die in Beziehung auf das Christenthum, wo dieses als die histo-

risch hervorgetretene Religion aller Relig. angesehen wird. Das setzt aber schon eine Liebe zur Menschheit mit frommer Erkenntniß Gottes, überhaupt die Wirksamkeit der Idee Gottes in dem Betrachtenden voraus. Daher gelangt man nur durch Veredlung des Geistes dazu, und diese gewinnt man in dem Christenthume selbst. Hiermit erhebt sich auch die Idee von dem Welterlöser, und wir lernen seine Person recht würdigen, auch die Weissagungen und Wunder, deren genaue Erforschung zu weit von unserer Zeit entfernt liegt, in ihrem wahren Gesichtspunkt sehen, ohne in kleinliche Deutungen zu gerathen.

Zweyter Artikel.

Des Erlösers Geschäft. — §. 105.

Auch dieses Geschäft erscheint in dreyfacher Beziehung; denn der Erlöser offenbart den Menschen Gott und den göttlichen Willen, er führt sie zu Gott zurück, und er bewirkt ihr ewiges Heil. Dieses hat die Kirche zwar nach jüdischen Bildern, aber in den drey vorzüglichsten Idealen der Menschheit, als ein dreyfaches Amt vorgestellt: Christus ist zugleich im höchsten Sinne Prophet, Priester, König.

(Die Idee Gottes offenbart in menschlicher Wirksamkeit. Ebenfalls kommt diese Ansicht im christl. Alterth. vor; und hierauf bezieht es sich, daß der λόγος ein μεσίτης heißt. Die neuern Theol. erklärten: Officium Christi est mu-

nus redemtorium s. meritum sensu lat.; es theilt sich in mun. 1) propheticum, 2) regium, 3) sacerdotule. Das 1ste ist das Geschäfte den Menschen ihr Heil und dessen Anordnung als göttl. Gesandte zu verkünden, und zwar sowohl unmittelbar in seiner Person, als durch die Bestellung und Leitung der Lehrer; das 2te seine Wirksamkeit in der Weltregierung, und zwar besond. für die Kirche; das 3te das was er gethan, den M. Befreyung von der Strafe und ewiges Leben zu bewirken.)

§. 106.

Jesus wird als μεσίτης dargestellt, 1 Tim. 2, 5. Hebr. 8, 6. 9, 15. u. a. Ein dreyfaches Amt wird zwar nicht bestimmt unterschieden, auch nicht Joh. 14, 6; aber er wird erklärt für den höchsten Propheten, z. B. Matth. 5—7. Joh. 4, 34. und mehr noch durch den Zweck des Ev. Matth. und Joh. in Jesu den göttlichen Lehrer, dort im Gegensatze gegen die andern Lehrer, hier an sich in der Erhabenheit seiner L. zu zeigen. Auch erklären ihn die Evang. und Apost. für den, durch den die βασιλεία θεοῦ gestiftet worden, und der selbst ὁ κυρίος ist; er selbst nannte sich βασιλεύς Joh. 18, 37. hierzu das Bild des Hirten Joh. 10, 12 fgg. Als Hohenpr. stellt ihn bes. der Br. an die Hebr. dar, z. B. 7, 24 fgg. hierzu Matth. 26, 28. Röm. 3, 33 fgg. 2 Kor. 5, 14 fgg. 1 Joh. 1, 5 fgg. 1 Petr. 1, 18 fg. u. a.; auch rechnet man Joh. 17., das sogenannte hohepr. Gebet hierher. Als Prophet beruft sich Jes. auf Wunder, Joh. 5, 36. und weissagt Matth. 12, 40 fgg. 17, 22. 20, 18 fg. 24, 6 fgg. Joh. 13, 36. 21, 18.

§. 107.

Die Ideale von Göttern, Königen, Religionslehrern ꝛc. in der alten Welt können hier verglichen werden; so auch die Idee der Juden von dem Volke Gottes, von dessen Glückseligkeit im gehofften Messiasreiche und von dem Messias selbst, von dem sie das zwiefache Geschäft erwarteten: die Sündenvergebung und die Erhebung ihres Wohlstands zum Höchsten. Daß die Idee der Rabb. von einem doppelten Mess., einem leidenden und einem herrschenden, eine spätere sey, ist zu vermuthen. Grade hierin schied sich das Christenth. von dem Judenth. Die KV. nennen Jes. gerne einen ἱερεύς; auch μεσίτης, aber mehr wegen der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in seiner Person. So z. B. Iren. (adv. haer. 3, 16 fgg.), Tert. (de carn. Chr. 5.), Orig. (de pr. 2, 6.), Clem. A. (paed. 3, 1. 3. Coh. ad Gr. p. 84.), Cypr. (de id. van. p. 15.), Novat. (de trin. 16.). Sie reden von seiner dreyfachen Würde, doch ohne jene bestimmte Idee. Chrysost. dankt ihm dafür. Die Gnost. u. auch Clem. A. und Orig. nehmen das Lehramt J. nur auf Ein Jahr an; die andern KV. länger. Aug. sagt in Bez. auf Joh. 14, 6. Christus est, per quem venitur, ad quem pervenitur, in quo permanetur. Auch die Scholast. bleiben mehr bey dem vereinigenden Begr. mediatur. Erst nach der Reformation bildete man jenen Unterschied schärfer. Gerh. lehrt: Jes. Chr. (salvator mundi) befreyt uns, und führt uns auch (terminus, ad quem) zur vollkommensten

Gerechtigkeit, zur Gnade G. und zur ewigen Seligkeit; er ist nicht bloß σωτήρ, sondern auch σωτηρία; es ist nicht bloß sein meritum, sond. auch seine efficacia; nicht bloß ἐξοχικῶς, sond. auch μονοτρόπως; sein proph. A. ist nicht bloß functio docendi, sondern auch in der efficacia doctrinae; das hohepr. ist nicht bloß satisfactio, sondern auch intercessio, die eingetheilt wurde in generalis et specialis, in terrestris et coelestis; die benedictio wurde noch von Manchen unterschieden; sein königl. A. ist nicht bloß in hac vita, sondern auch in altera v.; jenes ist regn. naturae, et gratiae, dieses r. gloriae. Er ist Stifter des neuen Bundes. — Die ideenlose Behandlung führte bis zum Abgeschmackten.

§. 108.

Um die kirchlichen und selbst die ältern Katechismus-Ausdrücke recht zu verstehen, müssen die alten Ideen geschichtlich erklärt werden. Indessen darf sich der Rel. Unterricht nicht zu tief in dieses Gelehrtere einlassen, vielmehr soll er die einfache Größe des Welterlösers in seiner Geschichte und göttlichen Wirksamkeit darstellen. Dieses geschieht dadurch, daß man zugleich die verschiednen Ideale der menschlichen Vortrefflichkeit in den einzelnen Hauptrichtungen aufzeigt, und auf ihre Vereinigung in Jes. Chr., als dem göttlichen Menschen hinweiset. Es ist hiermit zu erkennen die Menschenliebe als edle Wirksamkeit.

Dritter Artikel.

Jesus Christus in dem Geheimnißvollen seiner Person.

a) θεάνθρωπος. — §. 109.

Was ein solches, höchstes Geschäft (§. 105.) erfodert, die innigste Vereinigung der Gottheit und Menschheit, das wird in der christlichen Lehre damit behauptet, daß es heißt: Jesus Chr. ist Gott und Mensch in Einer Person; er hat eine sittlich-vollkommene, menschliche Natur, wornach er von aller Sünde ursprünglich rein war und rein blieb; er hat aber auch eine göttliche Natur, wornach er nicht nur der Sohn Gottes, sondern Gott selbst heißt; in ihm ist Gott Mensch geworden.

(Die Idee Gottes hat sich in die Menschheit herabgelassen, und so in jeden Menschen, in dem Grade, als er an der reinen Menschheit Theil nimmt. Auch diese Vorst. findet sich in der ältern Kirche. Späterhin Terminologieen! Und Definitionen, wie: unitio (initium unionis personalis) est actus naturae div. filii Dei, quo ita secum conjunxit naturam hum. ut ex eo tempore utraque nat. nonnisi unam constitueret personam. Unio (ἕνωσις ὑποστατική) est status, in quo homo Jesus cum filio Dei ita est conjunctus, ut uterque nonnisi subjectum unum per se subsistens efficiat. Ἀναμαρτησία est virtus Chr. perfectissima, qua peccati omnis adeoque hereditarii expers fuit, etc.)

§. 110.

Jes. Chr. wird 1) als Mensch dargestellt durch seine Geburt, sein Leben und seinen Tod; hierzu Röm. 1, 3.

5, 15. 8, 3. 9, 5. 1 Joh. 4, 3. Hebr. 2, 14.; 2) seine Entstehung als wunderbar, Joh. 1, 14. Matth. 1, 18 fgg. Luk. 1, 34 fg.: 3) ein von Sünden reiner, Gott vollkommen wohlgefälliger Mensch, Joh. 8, 46. 17, 25 fg. 2 Kor. 5, 21. Phil. 2, 8 fg. 1 Petr. 2, 21 fgg. 1 Joh. 3, 5. Hebr. 4, 15. 7, 26.; 4) als Gott, s. oben §. 58. 5) Die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in seiner Person, Joh. 3, 38. 46. 8, 58. 10, 30. 13, 31. 14, 9 fg. 16, 28. 17, 5. 24. Kol. 2, 9 fg. 1 Tim. 3, 16.

§. 111.

Von Menschwerdungen und göttlichen Menschen kommt schon in der alten indischen Lehre vieles vor, und weiterhin bey andern Völkern; auch wurden manchmal vorzügliche M. als παρθενογενεῖς vorgestellt. Die jüd. Rabb., Philons Religionsphilos. und die Gnost. und Manich. Phantasieen hatten manches, wovon einige KV. nicht ganz frey bleiben. Der Emanatism. und die L. von der Präexistenz der Seelen kam hierbey ins Spiel. Die Doketen, schon zu der Apost. Zeiten, legten Christus einen Scheinkörper bey; die Ebioniten sprachen ihm dagegen die höhere Natur ab. Die kirchl. Lehre verwarf beydes, z. B. Tert. (c. Marc. 3, 8. de carn. Chr.), Iren. (adv. Haer. 3, 21.). — Was die menschl. Natur betrifft, so hat schon Ign. den Ausdr. ὁ θεὸς ἐνσαρκωθεις. Man verglich es mit Götter- und Engel-Erscheinungen. Clem. Alex. drückt sich (z. B. Coh. ad Gr. p. 86.) aber in seinen Bildern fast

doketisch aus; auch Orig. (c. Cels. 4, 15 fgg.). Clem. Al., Orig., Iren. u. A. behaupten, die ἀναμαρτ. (z. B. Strom. 6, 9. de pr. 2, 6.). Schon Ign. hatte gesagt: Jes. sey ἐκ Μαρίας gebohren; so auch Iren., Tert., Athan., und der Ausdr. wurde kirchlich: daß sie eine Jungfrau seyn mußte, Just. M. (Dial. c. Tr. p. 195.), Iren. (adv. haer. 3, 21.), Tert., Aug. (c. Jul. 5, 15.). Manche nahmen, vermuthlich nach Gnost. Mythen an, der h. Geist sey die Mutter Jesu; andere KV. aber lehrten, z. B. Tert. carnem assumsit und Just. ὁ λόγος σαρκοποιηθείς; Orig. (de princ. in. 2, 6.). Durch des h. Geistes Kraft, und Aug. sagt ausdrücklich, jenes sey irrig, vielmehr sey sein Körper von der Maria genommen, die ihn aber in reinem Glauben empfangen habe; (übrigens vrgl. de nat. et gr. 36.). Dieses wurde kirchl. L. und man nahm nicht an, daß sein Körper aus nichts erschaffen sey. Indessen führte das zu Streitigkeiten über die Mar. selbst: zuerst gegen die Antidikomarianiten (i. 4ten J.), indem man ihre Reinheit und Jungfrauschaft auf das strengste behauptete; sodann zwischen Ratramus und Paschas. Radb. (i. 9ten J.), und weiterhin unter den Scholast. und verschiedenen Mönchsorden. Die kirchl. L. mit Erklär. s. bey Joh. v. Dam. Terminolg. πρόσληψις, ἐνσάρκωσις, ἐνανθρώπησις οἰκονομία, incarnatio, ἀνυποστασία u. ἐνυποστασία, wozu noch manche die ἀθανασία annahmen; die ἀναμαρτησία wurde subtil bestimmt: Chr. non potuit peccare,

sed potuit non peccare. Was die Gotth. Chr. betr. s. oben bey der Trinit. L. §. 59. Die Vereinigung der beyden Nat., bey den früheren KV. in manchen Bildern, (z. B. Clem. A. Päd. 2, 12. Orig. c. Cels. 2, 9. 6, 47. 3, 41. Lact. Inst. div. 4, 13.); seit Orig. die Lehre, daß der λ. eine menschliche Seele angenommen. Der Hauptgegenst. der Dogmengesch., als der große Streitpunkt in der Kirche. Wir geben hier nur die Uebersicht: Die zwey φύσεις (ὀυσίαι) wurden nicht angenommen von den Doketen, Ebion. und vielen Neueren. Sie wurden angen.

1) entw. unvollkommen, u. zwar a) keine völlige Menschheit — Apollinaris, a) keine völlige Gottheit — Photinus, Arius rc.

2) od. vollkommen, und ihre Verbindung in einem Seyn, a) entw. neben einander — Nestarius, oder b) in einander; in letzterem waren wieder mehrere Bestimm. möglich, entw. α) eine Natur hob die andere auf, und zwar א) entw. die ganze Nat. — Eutyches (Monophysiten), oder ב) nur ein Wille den andern, Monotheleten; oder β) es hob nicht eine Nat. die andre auf. Dieses letztere wurde die kirchl. L. mit den Ausdrücken: ἐν πρωσωπον ἐν δυοῖν φύσ. — ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀχωρίστως (ἀδιαλύτως), ἀδιαιρέτως (ἀδιαστάτως), ἀναλλοιότως.

Einige KV. nahmen eine Verein. des Sohnes G. mit der Menschheit an, so Hilar. (de trin. 2, 24 fg.), Greg. v. Nyss. (Or. Opp. t. 2. p. 17.). Indessen entstand

noch ein Streit über das Verhältn. der Pers. Chr. zur Gottheit. Felix v. Urgello lehrte, Chr. sey filius Dei adoptivus; auf dem Conc. zu Frankfurt 894. wurden die Adoptianer verworfen. Schwenkfeld lehrte (im 16. J.) eine Vergötterung der Menschheit Jesu, und Petersen (i. 17. J.) eine ewige Menschheit. Beydes gegen die orthod. Lehre. — Die Scholast., bes. Occam, hatten propositiones reales über die Vereinig. der beyden Nat. gewagt; Luther stimmte bey und nannte sie prop. abstractivas, weniger Calv., noch weniger die andern Reformirten; sie nahmen nur prop. verbales (tropicas, figuratas) an. Die Lutheran. verfochten in ihrer L. de communicatione idiomatum ihre prop. personales und idiomaticas, welche letztere drey genera hatte: 1) gen. idiopoëticum, 2) gen. apotelesmaticum, 3) gen. majestaticum, und noch mehrere species; eine geistlose Scholastik! So auch weiter: unio non est essentialis, accidentalis, externa, praedicementalis, mystica, sacramentalis, sed realis, personalis, supernaturalis, permeatoria (περιχωρῆσις).

§. 112.

Doch wohin geriethen die Theologen! Hier, wenn irgendwo sonst, war Rückkehr zum Evang. nöthig. In Christus, dem reinsten Menschen, das Göttliche schauen, in ihm den erkennen, durch den sich die Gottheit aufs vollkommenste zu unserm Heil geoffenbart hat, der göttlichen Wahrheit

seiner Lehre vertrauen, und sein Jünger auch durch Anwendung seines Vorbildes werden, das lehrt das Evangelium bestimmt und deutlich. Die kirchl. Lehren wollen zu diesem Geiste, obwohl polemisch, führen. Die Gewöhnung des Christen, seinen Erlöser so zu betrachten, verstärkt und erhöht seine Liebe zu jedem einzelnen Menschen.

b) Zwiefacher Stand des Gottmenschen.

§. 113.

Jene Vereinigung bietet zwey Zustände dar, welche nur nach einander statt finden können, je nachdem die menschliche oder die göttl. Nat. erscheint, wobey aber doch immer der ganze θεάνθρωπος gedacht werden muß. Jener heißt der Stand der Erniedrigung, dieser der St. der Erhöhung. Nur im Erdenleben konnte der erstere eintreten, und der zweyte vollkommen im himmlischen Leben; so wie bey dem Menschen überhaupt das Ewige und Zeitliche im Kampfe erscheint. Allein hier muß noch ein tieferes Geheimniß angenommen werden, wie nemlich die göttliche Nat. sich zu den menschlichen Leiden und die menschliche zu der göttlichen Herrlichkeit verhält; und das können jene Ausdr.: Erniedrigung und Erhöhung, nur analog und symbolisch bezeichnen.

(Die Idee Gottes siegend in der Menschheit und in dem einzelnen Menschen. Die Theologen definirten: status exinanitionis (humiliatio, ταπείνωσις) est conditio mi-

sera, ultro a Christo suscepta, dum inter homines viveret; st. exaltationis (ὕψωσις) est summa dignitas, quae Christo post supplicium contigit, et qua est rebus creatis omnibus praefectus.)

§. 114.

Von jenem zwiefachen Stande Jesu redet Phil. 2, 5 fgg. von den einzelnen dahin gehörigen Zuständen führt man an Luk. 24, 26. 1 Tim. 3, 16. 1 Petr. 1, 11. 3, 18 fgg. (vgl. Eph. 4, 9.) Hebr. 5, 7 fgg.

§. 115.

Die KV. verbinden diese L. mit der von der Vereinig. beyder Nat., und so sagen einige der früheren, der λόγ. habe sich durch die Menschwerdung erniedrigt. Diese Vorst. verwarf nachher die Kirche, und die allgem. L. war, daß Jes. zu seinem Mittlergeschäfte Mensch und Gott habe seyn müssen; dabey reden einige von einem doppelten status, so Tert. (adv. Prax. 27.) u. Clem. A. (päd. p. 23.); Iren. (adv. här. 5, 17.) und Aug. (Ep. 137. Enchir. 34, 36.). — Bey Ign. (?), Iren., Tert., Clem. A. und Orig. kommt der descensus ad inferos vor, und zwar als eine Verherrlichung Christi. Dabey war es allgemeine L., daß sich Christus die Erhöhung verdient habe; wie auch, daß der ganze ϑεάνϑρ. Anbetung verdiene, welche manche auch ausdrücklich seiner Menschheit zusprachen. Hieraus entstand die Frage über sein vergossenes Blut, was daraus geworden, ob es Anbetung verdiene,

und so die abgeschmacktesten Meynungen. — Luther lehrte, Jesus habe die Erhöhung nicht verdient, und die Augsb. Conf. (und die Conc. Form.): der θεάνθρ. habe sich erniedrigt. Aber es entstand unter den Luther. eine neue Scholast.: ob κρύψις oder κένωσις in Christus; über die κτῆσις und χρῆσις; ob Christ. nach der menschl. oder nach der göttl. Nat. unser Mittler sey — über die fünf Stufen des status exinun. et exaltat.. Gerh. sagt: der ganze θεάνθρ. ist erhöhet, aber secundum nat. humanam. Die 5 Stufen des st. exalt. wurden angegeben: 1) descensus ad inferos, 2) resurrectio, d. i. die Wiedervereinigung seiner Seele mit dem am Kreuz getödteten Körper, 3) ascensio in coelum, d. i. seine Entfernung von der Erde, indem er in die höhere Wirksamkeit eintrat; 4) sedet ad dextram Dei, d. i. er nimmt ungestörten Antheil an der göttl. Herrlichkeit; 5) rediturus est ad judicium, d. i. er wird einst ein allgemeines Weltgericht über alle bis dahin Verstorbene und alsdann noch Lebende halten, worauf ihr Schicksal aug ewig entschieden wird.

§. 116.

Nur das Biblische bleibe als Religionslehre; alle weitere Erklärungen wagen sich entweder in ein Geheimniß, oder heben das göttliche Wesen in Christus auf. Wer gewöhnt wird in den Menschen das Göttliche zu lieben, der wird es vollkommner in Christo schauen, durch sein Bey-

spiel zum Kampf und Sieg der Tugend begeistert werden, und hierdurch wieder Blick und Herz üben, in jedem Menschen das Göttliche zu finden, das zum Siege über das Niedere bestimmt ist. Hierdurch wird die Nächstenliebe vollendet.

Dritter Abschnitt.

Von dem Heil des Menschen.

(Im Ethischen verbindet sich hiermit die L. von der Gottesliebe; im Dogm. der 3te Abschn. sowohl in der 1sten als 3ten Abth.)

1) Von Seiten Gottes: Gott bietet seine Gnade dar; 2) von S. des Menschen: er ergreift die Gnade im Glauben; 3) beydes vereinigt: das göttliche Seyn in dem Menschen.

Erster Artikel.

Die durch Christum dargebotne Gnade, oder das Verdienst Christi;

(a. negativ — b. positiv.)

a. (negativ) — Versöhnung. — §. 117.

Der Mensch wird mit Gott versöhnt, d. h. die Trennung zwischen ihm und Gott wird aufgehoben, d. h. das

Sündenelend wird getilgt. Hierdurch wird 1) die Strafe der Sünden erlassen und die Folgen derselben in Besserungsmittel verwandelt; 2) die Sündhaftigkeit so vernichtet, daß das Grundböse, das nie ganz in diesem Leben aufhört, seine Herrschaft verliert. Die Versöhnung bewirkt Christus durch sein ganzes Geschäft, insbesondre als Priester. Er führt in sich selbst die Menschheit zu Gott zurück, und Gott kündigt an, daß er sie um seines Verdienstes willen begnadige. So wird Christus als ein Opfer für die Sünden der Menschen vorgestellt.

(Die siegende Idee Gottes ertödet das Niedere des Menschen und führt ihn zu Gott zurück; Selbstopfrung ꝛc. Die Theol. bestimmten eine Opferlehre und selbst eine sogenannte Bluttheologie, und wollten erklären, wie Gott mit dem M., statt zu zeigen, wie der Mensch mit G. versöhnt wird.)

§. 118.

Jesus sagt selbst von seiner Hingebung Matth. 20, 28. 26, 28. Mark. 14, 24. Luk. 22, 20. Joh. 10, 17 fg. Johannes zeigt in ihm den Versöhner, der es durch seinen Tod geworden ist, (Joh. 1, 29 fg.) 1 Joh. 1, 8 fgg. und Paulus noch bestimmter Röm. 3, 22 fgg. 5, 1 fgg. 2 Kor. 5, 14. 19 fgg. Gal. 2, 14. 3, 13. Eph. 1, 7. 2, 15 fgg. Kol. 2, 14. 1 Thess. 1, 10. 1 Petr. 1, 18 fg. 2, 24 fg. Hebr. 10, 7. Einige dieser St. gaben zur Unterscheid. der obed. activa und passiva Veranlassung. Die Wörter: λύτρον, καταλάσσειν, ἄιρειν ἁμαρτ. ἄφεσις ἁμαρτ. τυγχάνειν ὑπὲρ — u. a.

§. 119.

Die Idee von Versöhnung und priesterlicher Vermittlung zeigt sich mehr oder weniger in allen Religionen der alten Welt; Mythen, Opfer, Reinigungen in mancherley Formen. In dem Judenthum war sie mit dem Monotheism. und der politischen Gesetzgebung vereinigt, und so wurde die Vorstellung von einer Entsündigung durch den Messias herbeygeführt, woran die von einem sich selbst opfernden sich leicht anschließen konnte, da die Meynung herrschte, daß ein Unschuldiger, besonders als Märtyrer, ein Lösegeld für die Strafe des Volks werden könne (Sprichw. 21, 28. Jes. 43, 3. 2 Makk. 12, 39 fgg. vgl. Joseph. de Macc. 1, 17.). Die Gnost. hatten hier übrig. Spielraum genug. Das Christenthum knüpfte dieses nicht nur genau an die Person und den Tod Christi, sondern gab auch jener relig. Uridee der Menschheit die höchste religiös-sittliche Beziehung. Die KV. lieben die Vorstellung von einem Lösegeld, und setzen sie gewöhnlich mit jener von dem Reiche des Teufels in Verbindung, das Jesus durch seinen Tod besiegt habe, wobey sie sich mancherley Bilder von Loskaufen rc. und rednerische Ausdrücke erlauben; z. B. Just. (Dial. c. Tr. p. 128. 184. 191 fgg.), Iren. (adv. haer. 5, 1.), Clem. A. (Coh. ad Gr. p. 86.) Tert. (fug. de pers. 2.), Orig. (c. Cels. 1, 43. 54. 7, 17. in Matth. p. 726. u. A.); auch für die Engel und Gestirne habe er gebüßt (de princ. 4, p. 188. Comm. in Joh. p. 41 fg.); diese und mit ihnen die andern KV. geben dem Tode Jesu noch

andre Zwecke. Aug. hat es bey seiner L. von dem Sündenelend, und sagt mitunter, daß Chr. mehr für die Welt gegeben, als sie werth sey (De pecc. mer. et rem. 1, 18. 26 3, 4 fgg. Euchir. 33. 48. 50. Conf. 10, 42. Quaest. 2. De lib. arb. 3, 10. De trin. 13, 2. 10 fgg. Ep. 102. 190.) Aehnliche Vorst. bey Basil. Cyr. v. Jer. u. A. Auch bey einer Abtragung einer Schuld, z. B. Greg. Naz. Cyr. Al. Tert. gebraucht zuerst das W. satisfacere, aus dem röm. Recht, welches aber erst Anselm. (in seinem B. Cur Deus homo) als satisf. vicaria dogmatisirte; doch hielten grade bey dies. Vorst. Lomb. und die andern Scholastiker nicht so genau, und Abäl. läugnete sie ganz; Alex. v. Hal. und Thom. Aqu. lehrten, Jesus habe mehr gebüßt, als er hätte büßen sollen, woraus die L. von einem unerschöpflichen Schatz des meriti Chr. entstand, und für den Ablaß benutzt wurde, obgleich Scot. und die Franzisc. die Erlösung nur aus der divina acceptatio meriti Chr. erklärten. Die Vorstellung einer satisf. vicaria hatte sich bey den Scholastikern gebildet, und sie gieng auch zu den Protestanten über. Luther lehrte, das meritum Chr. sey die einzige und vollgültige Ursache der Sündenvergebung, und überhaupt nahmen die Reformatoren einen nexus causalis zwischen beyden an, die Socin. und Armin. aber nur nex. moralis; Andre mehr einen nexus symbolicus; Andre bloße Accommodation bey den Aposteln. Die protestantische Orthodoxie setzte jenes meritum als unum, perenne et universale,

als merit. Chr. im eng. S. insbesondre in den Tod Chr. und zwar als obedientia passiva (satisf. poenalis), rechnete aber als nothwendig hinzu die obedientia activa (satisf. legalis). In den neuern Zeiten war man geneigt, dieses ganze Dogma zu verwerfen, obgleich meist seicht oder einseitig, ohne Tiefe in der Idee Gottes ꝛc. Kant eröffnete eine höhere speculativ-praktische Ansicht (nexus idealis).

§. 120.

Die Liebe Gottes gegen die Menschen soll in dem ganzen Werke der Erlösung erkannt werden; ganz besonders offenbart Gott durch Chr. in der Versöhnung sich als die Liebe selbst. Wir schauen hierin seine Gnade im höchsten Sinne, und werden uns derselben im Christenthum so bewußt, daß hieraus Demuth und Dankbarkeit entsteht.

b. (positiv) — Gotteskinder. §. 121.

Christus verbindet in sich die Menschheit mit Gott, und so wie er hierdurch im höchsten Sinne der Sohn Gottes ist, so werden alle, die er zu Gott zurückführt, ihm ähnlich; in ihnen wird das göttliche Ebenbild wiederhergestellt, mithin das ewige Leben erweckt; und so heißen sie Kinder Gottes. Auch dieses ist sein Verdienst, weil er die Erlösung bewirkt.

(Die Idee Gottes zur Verherrlichung des Menschen sich entwickelnd. Auch hier eine Scholast. der neuern Theologen, z. B. die actus restitutorii mediatoris, wornach Chr.

(insbes. nach seinem mun. reg.) die Glaubigen in ihre Kindesrechte einsetzt und sie endlich von allem Uebel in seinem ewigen Reiche erlöset.)

§. 122.

Johannes verweilt bey dem innern Wesen der Kinder Gottes in Beziehung auf die Erlösung 1, 12 fg. 3, 16. 36. 10, 11. 27 fgg. 16, 26 fg. 1 Joh. 3, 1 fg. 4, 9 u. a. Paulus stellt die υἱοθεσία zugleich als Befreyung von dem Mos. Gesetz und als ein Recht dar, das uns Christus erworben, Röm. 5, 1 fgg. 6, 4 fgg. (bes. in dieser St. Beziehung des Todes Jes. auf die Sündentilgung und der Auferstehung auf das göttliche Leben) 8, 12 fgg. 32. Gal. 3, 14. 4, 4 fgg. Eph. 1, 3 fgg. 2, 5 u. a. Bedeutung der W. ζωή, ἐυλογία, ἐιρήνη πρὸς τὸν Θ. υἱοὶ Θ. ꝛc.

§. 123.

Bey den Heyden die Göttersöhne. Die Juden hielten das Recht auf die göttlichen Wohlthaten für ererbt von Abraham, so daß sie hierzu keines Messias bedurften. Der Emanatism. erzeugte hier bis zu den Gnost. manche Vorst. Indessen setzten die KV. diese Lehre mit der Sündenverg. in die engste Verbindung. Just. läßt durch Jes. uns die Unsterblichkeit zu Theil werden (Ap. m. p. 82.), Iren. um uns das Bild G. zu zeigen und in uns zu erwecken (adv. haer. 3, 18. 5, 16.), Clem. A. um die ungehors. Kinder zu G. zurückzuführen (Coh. ad Gr. p. 6.);

auf ähnliche Art Orig. u. A. Es kam nur darauf an, welches als das Erste der Erlös. angenommen wurde. Die KV. vor Aug. sind hierin unbestimmter, insbes. läßt Orig. den λόγ. das Ebenbild G. in dem Menschen wiederherstellen; Aug. setzt dagegen das Erste in der Sündenverg., woraus denn die Kindschaft erfolgt. So auch die Reformat. doch ohne viel dieses Positive von jenem Negat. der Erlös. zu trennen. Bald nachher aber entstand ein Streit, da Osiander lehrte, Chr. sey die wesentliche Gerechtigkeit, welche sich mystisch mit uns vereinige (fast wie der λόγ. des Orig.); diesem setzte Stancarus entgegen, Chr. habe bloß nach seiner menschlichen Natur das Heil erworben. Beyde Meynungen wurden verworfen, und die Conc. Form. setzte fest, Chr. habe durch seinen Gehorsam, den er nach beyden Naturen dem Vater geleistet, uns die Vergebung der Sünden und das ewige Leben erworben.

§. 124.

In dem christlichen Bewußtseyn der Vaterliebe Gottes muß unsere kindliche Liebe gegen Gott, den wir in seinem Sohne als seinem höchsten Ebenbilde und unserm größten Wohlthäter lieben, ihre Vollkommenheit erhalten.

Zweyter Art. a) — Glaube (πίστις).

§. 125.

Der Mensch ist frey, und die Gnade wendet sich an seine Freyheit, in derselben aber an seine gute Willensbestimmung. Diese ist die Bedingung des Heils, welches dargeboten wird, durch sie muß das Gemüth die Gnade ergreifen. Sie heißt Glaube, 1) im Allgem. Hinwendung und Ergebung an Gott (an die Gnade), 2) im Besondern, Ergreifung des Verdienstes Christi, oder Glaube an Christum als den Erlöser; dieser Christusglaube besteht (als (ὄργανον ληπτικόν) in dem Ganzen des Gemüths, also in dreyfacher Beziehung 1) als Erkenntniß (notitia) der Gnade, die durch Christum dargeboten wird; 2) als Beyfall des Willens (assensus); in dem Bewußtseyn eigner Schuld bestimmt er sich die Gnade als Gnade anzunehmen und das Verdienst Christi sich zuzueignen; 3) als Zuversicht (fiducia) eines seligen Gefühls, indem das Bewußtseyn der Sündenvergebung und der Kindschaft dadurch entsteht.

(Die Idee Gottes in der Freyheit des Menschen entstehend; sein Tiefstes, Innerstes und Heiligstes; erweckt durch das vorgehaltne Bild des Göttlichen. Die Theol. unterschieden fides universalis und specialis; der letztere ist der seligmachende (justificans), nach Reinh. firma persuasio de venia peccatorum ob Christi meritum speranda.)

§. 126.

Im A. T. bezeichnet אֱמֻנָה Frömmigkeit, als das Gute in dem Menschen; im N. T. πίστις, ebenfalls in mehrfacher Nebenbedeutung. Jesus selbst fodert diese πίστις von jedem, dem er als der göttliche Gesandte Heil bringen soll. Und so ist es bey den Aposteln die nothwendige Bedingung der Theilnahme an Chr. und seinem Reiche πιστεύειν ἐις τὸν Ιησοῦν Χριστὸν ὑιὸν Θεοῦ; in dieser Annahme Jes. mit Demuth und Treue, zeigt sich die Liebe zum Göttlichen und überhaupt die gute Gesinnung. Insbesondre wird dieser seligmachende Glaube auch auf den Tod Christi bezogen. — Luk. 7, 50. Mark. 16, 15 fg. Joh. 1, 12. 3, 5 fgg. 1 Joh. 1, 7. Bey Paul. Röm. 1, 16 fg. 3, 26 fgg. 4, 5. 16 fgg. 9, 30. 11, 6 fg. Gal. 2, 16. 3, 6 fgg. Eph. 1, 13. 2, 8 fg. Hierzu AG. 26, 18. Hebr. 11, 1. 6. Jak. 2, 21 fgg.

§. 127.

Eine hingebende, meist blinde Annahme der positiven Religion wurde überall gefodert, nur nicht im Christenth. wo eben jene πιστις in der Ueberzeugung von dem Göttlichen in Chr. bestand. Die KV. trennen hierin nicht das Ethische und Dogm. z. B. Just. M. (dial. c. Tr. p. 140.), Iren. (adv. haer. 4, 13.) Schon Herm. (Past. vis. 3.) setzt den Gl. in die ganze Annahme des Christenthums, und so überhaupt die KV. Dabey wird die rechtgläubige Lehre Gl. genannt, z. B. Orig. (c. Cels. 1.) u. Aug. untersch. (Enchir. 8.) fides quae, et f. qua creditur. Auch sagt

Clem. v. R. (ep. 1. ad Cor. 32.) der Glaube allein macht selig; und daß er die Vergebung der Sünden bewirke, ist allgemeine L.; man verstand hier indessen gewöhnlich die vor der Taufe begangnen S., so Tert. Clem. A. Orig. Er fand im A. T. statt als Gl. an den Verheißnen, Clem. A. (Str. 2, p. 435.) und Aug. bestimmten (ep. 190.), jedoch lehrt Chrys. (Hom. in Matth. 37.) daß dort der Gl. an den wahren Gott selig gemacht. Clem. A. setzt den Gl. in πρόληψις, συγκατάθεσις, ὑπόστασις, ἔλεγχος, und erklärt ihn für das Erste alles Guten in uns, so daß auch die Buße daraus erfolge (Str. 2. p. 432. 443. 5, p. 654.). Aug. erkl. ihn als Vertrauen auf die Verheißungen, und spricht trefflich von seinem Wesen (de sp. et lit. 32. de cat. rud. 24. de cogn. ver. v. 33. u. a. m.) — Die Scholast. machten Eintheil. fides habitualis et actualis, informis et (per caritatem) formata, infusa et adquisita, implicita et explicita. Luther bes. sprach sehr kräftig für den Gl. und überhaupt halten die Protestanten strenge darauf; sie nahmen drey Bestandtheile desselben an, 1) notitia (et peccatorum et gratiae), 2) assensus, 3) fiducia; das erste gegen die fid. implic. der Röm. Kath. welche eigentlich in dem Glauben an den Kirchenglauben bestand; auch lehrten sie carit. est effectus fidei. Die Socin. nahmen nur zwey Bestandtheile an, 1) fiducia, 2) obedientia nova. Historischer, blinder, Auctoritäts-Offenbarungs-Glaube — bezeichnen die Vieldeutigkeit des Worts.

§. 128.

Wenn das Christenthum so dargelegt wird, wie es im Anfang in Chr. selbst erschien, so muß auch jedem Gemüthe, das dem Guten sich zuneigen will, das Göttliche desselben erscheinen. Es wird sich nun auf diesem Wege die gute Gesinnung entwickeln, welche in der Person Christi den Erlöser findet, ihn vertrauensvoll und folgsam dafür annimmt, und mit Demuth die Gnade Gottes in ihm und seinem Werke erkennt. Das ist dann der seligmachende Glaube.

b) — Göttliches Leben.

§. 129.

Der Glaube ist überhaupt das erste Gute in dem Menschen, mit ihm beginnt das Bewußtseyn der höchsten Idee und somit die Religion, also das ewige Leben (§. 81.). Der Christusglaube enthält dieses vollkommen, weil er das gestörte göttliche Ebenbild wiederherstellt. Er ist aber 1) in seinem Urgrund unbegreiflich; 2) in seiner Kraft der einzige und beständige Quell alles Guten in dem Menschen, sowohl der Gesinnungen als Handlungen, mithin unendlich fruchtbar an guten Werken; in seinem Erfolge seligmachend, da er sich die Gnade Gottes als das einzige höchste Gut zueignet. Gutes Werk heißt jede äußere und innere Handlung, welche aus sittlicher Triebfeder erfolgt.

(Die Idee Gottes, als das Wesen der Religion, ist das Prinzip alles Guten, eines Gott durchaus und ewig ge-

weiheten Lebens. Die Annahme des Guten ist Hinwendung zu dem höchsten Gut, zu Gott; also Liebe zu ihm, und in dieser das Streben ihm wohlgefällig zu werden. Also ist Glaube, Liebe, Hoffnung Eins, jedes die Gewährleistung des andern, zusammen aber des Guten in dem Menschen. Der Zusammenhang ist mehr ethisch als dogmatisch zu erörtern.)

§. 130.

So wie jene πίστις (§. 126.) alles Gute in dem Menschen in Beziehung auf Gott bezeichnet, so wird auch das Christenthum selbst darunter verstanden und alles Sittliche in den Gesinnungen und Handlungen als hiermit nothwendig verbunden, πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς als Eins, und als die christl. Tugend gezeigt, zugleich aber der Werth aller einzelnen Werke in die gute und zwar uneigennützige und demüthige Gesinnung gesetzt. Matth. 5, 8. 7, 21. Luk. 7, 47. Röm. 5, 2 fg. 8, 5 fgg. 12, 1 fgg. 1 Kor. 13. der ganze Br. an die Ephes. der ganze 1te Br. Joh. (bes. 5, 4 fgg.) 1 Petr. 1, 3 fgg. 2 Petr. 1, 5 fgg. Jak. 2, 14. 17. u. a. m.

§. 131.

In Verbindung mit der Lehre von dem Gl. (§. 127.) kommt bey den KV. die L. von den guten Werken vor. Clem. A. (Str. 6, p. 762 fgg.) Orig. (in ep. ad Rom. l. 2.) Cypr. (de op. et el. p. 200.) u. a. nehmen beydes als Eins, Basil. M. (Hom. de humil.) und Chrys. (Hom. 2. in Ps. 50.) zeigen die Demuth in dem Glauben.

Man fieng frühe an, die guten Werke als Mittel zur Seligkeit anzusehen, z. B. Theoph. A. Cypr. Just. M. (dial. c. Tr. p. 141.). Hiermit hing die Untersch. einer höhern und niedern Tugend zusammen, bey Herm. (Past. sim. 5, 2.), Orig. Cypr. Basil. M. Greg. Naz. Ambr. Aug. u. A. und hiermit die Anpreisungen der Bußübungen (s. bes. Tert. de poenit. etc.) und der guten Werke, wie Almosen (schon bey Barn.), bes. Märtyrerthum u. a. m. Aug. giebt zwar einen trefflichen Begriff des guten W. aber er erklärt mit Tert. u. A. die Tugenden der Heyden für Laster, untersch. mit Ambros. consilia u. mandata, und legt jenen kirchlichen guten W. einen hohen Werth bey (de fide et op. 7. euch. 121. in Lev. Hom. 2. deciv. D. 19, 25.) Von seiner Zeit an der Begriff überflüssiger guter W. die andern zu gut kommen können, opera supererogationis. Von den Scholast. wurden denn diese so fest gehalten, daß die Reform. grade gegen diesen Punct am stärksten kämpften, und Luther in seinem Eifer nur den Begr. des guten W. oft zu gering stellte (jedoch sehe man s. Vorr. zum Br. a. d. Röm.). Die Liebe trennten Manche zu sehr von dem Gl. da die Kirche vorher Glaube, Liebe, Hoffnung als die 3 chr. Haupttugenden (Drintugede bey Willeram) neben einander gestellt. Melanchthon und G. Major. behaupteten, die guten W. seyen doch zur Seligkeit nothwendig, dagegen Amsdorf: sie sind zur Seligkeit schädlich! Nun die subtile Distinction: non fide sola sed sola fide. Es fehlte an den ethischen Einsichten, die seit Kant

tiefer gefaßt wurden; obgleich seitdem noch weitere Bearbeitung erfuhren.

§. 132.

Man erläutere nur die Begriffe von Glauben und guten Werken, so zeigt sich bald, daß in dem Christenthum nichts weniger als Werkheiligkeit und eben so wenig todter Gl. statt findet; man zählt da nicht einzelne gute Werke, vielmehr ist das ganze Leben des Glaubigen nur Ein gutes Werk, ein göttliches Leben, das in hoffnungsvollem Streben zur Gottähnlichkeit immer reinere Liebe und herrlichere Thatkraft in Befolgung des göttlichen Willens entwickelt.

Dritter Art. Rechtfertigung (Justificatio).

§. 133.

Der Glaubige (Christ) hat die Versichrung, daß er an Gott einen gnädigen versöhnten Vater habe, von welchem er unendliches Heil erwarten dürfe. Er erfüllt durch seinen Glauben die Bedingung, wodurch er an dieser Gnade Theil nimmt. Hierdurch tritt er in den Zustand, welchen unsere Kirche als Rechtfertigung bezeichnet, d. h. er hat das Bewußtseyn, daß er Gott gefällig ist, nicht aus seinem Verdienst, sondern aus der Gnade Gottes, die ihm das Verdienst Christi zu gut kommen läßt.

(Die wiederhergestellte Idee Gottes macht den Menschen Gott gefällig. Aber sie ist bey uns erst im Werden, wir bedürfen dabey der Demuth; und so vereinigt sich Besserung und Beruhigung. — Die Theol. unterscheiden Justificatio als actus und als status; die erstere decretum Dei de condonandis peccatori propter Christum delictorum poenis ac tribuenda vera felicitate; die letztere (das Subjective) fiducia de condon. poen. et de salute aeterna.)

§. 134.

Das Wort δικαιοσύνη (mit den zugehörigen Wortformen) hat vielfache Bedeutung, welcher jedoch die zum Grunde liegt: dem Gesetze gemäß und Gott gefällig seyn. Im Christenthume wurde eben dieses tiefer gezeigt, und so wird sie durch die πιστις erhalten, und es offenbart sich eben hierin ἡ χαρις Θεοῦ. Matth. 12, 37. AG. 13, 38 fg. 8, 33 fg. Röm. 1, 17. 2, 22 fgg. 3, 25 fgg. 4, 1 fgg. 5, 16 fgg. 6, 4 fgg. 9, 30. 10, 5 fg. (eigentlich der Inhalt des ganzen Br. an die Röm.) 2 Kor. 5, 21. Gal. 5, 5 fg. Eph. 2, 8 fgg. Tit. 3, 5 fgg. Joh. 1, 16 fg. 3, 16. 1 Joh. 3, u. a. m.

§. 135.

Die KV. behandeln diese Lehre nicht eigens. Sie unterscheiden den Zustand vor der Taufe, und für diesen habe Chr. die Sünden getilgt, und den Zustand nach der Taufe, wo die Sünden durch Büßungen getilgt werden; so z. B. Cyr. Hier. (catech. 15, 24. 18, 20.); so auch

Aug. welcher die pecc. mortifera nach der Taufe durch die poenitentia (von poena), die venialia durch die guten Werke abbüßen läßt (ench. 70 fg.); er leitet gewissermaßen zuerst die Sündenverg. von der freyen Gnade Gottes her (c. Jul. 6, 19.), und redet viel über diesen Gegenstand; bey ihm besteht die justificatio in der Mittheilung des Willens und der Kraft zum Guten (ep. 140.). Aber Ambros. (Ep. l. 9. ep. 76.) lehrt: praecedit poenitentia, sequitur gratia. Es fehlte nicht an der Vorst., daß die Sündenverg. durch Besserung der Gesinnung erfolge; so Rufin. (Expos. symb. Apost.) Mehrere KV. statuirten nur einmal noch eine Buße nach der Taufe. Die Scholast. verbreiten sich über die poenit. und opera supererog. so daß sie mehr oder weniger Verdienst dem M. zu seiner Begnadigung beylegten. Thom. Aqu. lehrte: Vor dem Sündenfalle konnte der M. doch quoad substantiam operum das Gesetz erfüllen, nachher aber weder das noch quoad modum agendi; er bedarf der Mitwirkung Gottes; indem er hierzu seinen Willen bestimmt, hat er meritum de congruo, und inwieferne er durch die göttliche Kraft gut wird, meritum de condigno. Die erste Gnade kann sich der Mensch nicht verdienen, wohl aber durch sie ihre Vermehrung. Dagegen lehrte Duns Sc. auch die erste Gnade könne er sich verdienen, de congruo gratum faciens. Dieser letzteren Meynung trat das Conc. Trid. bey, wobey gelehrt wird, daß die poenit. 1) als contritio cordis, 2) confessio oris, 3) satisfactio operis die

Vorbereitung sey. Diesem allen entgegen hielten die Protestanten strenge auf die Rechtfertigung und lehrten ihre causa efficiens (compulsiva) est amor (gratia) Dei, c. meritoria est merit. Christi, c. apprehendens (ληπτική) est fides. Die justitia, die dadurch erlangt wird, ist 1) fidei, (s. externa) nicht rationis, d. i. Befreyung von Schuld und Strafe im Vertrauen auf das Verdienst Chr. 2) vitae (interna), d. i. eifriges Bestreben des Gerechtfertigten, seine Gesinnungen und Handlungen zu verbessern. Die justificatio ist nicht, wie die röm. k. K. will, physica oder hyperphysica (d. i. habitus infusus), sondern ein actus Dei (immanens) forensis, d. h. sie ändert nicht Gott oder den Sünder, sondern das Verhältniß zwischen beyden. Sie ist amissibilis, gratuita, perfecta, certa, (aequalis), und ihre Wirkungen sind theils unmittelbare theils mittelbare; auch ist sie mehr als das Urtheil, wodurch der Sünder losgesprochen wird, denn er empfängt auch darin das Heil. Die Idee Osianders von Mittheil. der wesentlichen Gerechtigkeit Chr. wurde bestimmt verworfen. Die Augsb. C. setzt in dem Glauben und die Rechtfertigung das Wesen der evangelischen Lehre. Man s. in Gerh. L. Th. Vol. 7. ed. Cott. diesen Art.

§. 136.

Nicht solche Trennungen der Begriffe machen die evangelische Lehre deutlich, vielmehr zeige man wie heiliges und gottgefälliges Leben Eins sey, wie dieses in dem Glauben

erwachse, wie Gott als ein gnädiger Vater das was wir noch nicht sind in der Zukunft von uns erwartet (sieht), und wie er unser ernstliches Streben schon jetzt für das annimmt, was daraus werden wird. Dieses lehre man aber in Demuth als ohne unser Verdienst erkennen, zur frohen Beruhigung und dankbaren Thätigkeit. Dieser evangelische Geist ist die kindliche Liebe zu Gott.

(Was heißt christliche Tugend? und wie lehrt man Christum recht erkennen? diese Frage in ihrer tiefsten Bedeutung gefaßt.)

Wir glauben an Jes. Christus, Gottes Sohn, der Welt Heiland. In ihm hat sich Gott geoffenbart, und so wird der Glaube an Gott durch den Gl. an Chr. vermittelt, erweckt und erhöht. Das Bewußtseyn unserer Sündhaftigkeit ist der tiefere Grund, worin sich die chr. Sitten- und Glaubenslehre vereinigt. Daher wäre in dieser Abtheil. der Egoismus, was in der ersten der Pantheismus; obgleich beydes entgegengesetzte Endpunkte im Theoretischen, doch in dem Praktischen die irreligiöse Denkart, wo man nicht auf das Gewissen achtet, welches Gott und die Welt, gut und böse, das göttliche Ebenbild und die Verdorbenheit der Menschen unterscheidet; in beydem Nichtanerkennung der höchsten Idee. Gotteserkenntniß und Selbsterkenntniß stehen in Wechselwirkung und erwachsen in der evangelischen Gesinnung. Ohne diese wird die Lehre von der Erlösung, von Christus, und von dem Gottesreiche nicht verstanden (vergl. die vortreffliche Darstellung in J. G. Müllers Glaubenslehre 1r Th. 2r Bd.) und etwa nur historisch, als ein gutes Mittel die Religion zu verbreiten, gewürdigt. Aber die Lehre von der Sündhaftigkeit, Glauben und Rechtfertigung werden nur vereint recht verstanden; und die Protestanten haben grade hierin das Wesen des evangel. Christen-

thums gesetzt; mit Recht. Denn obleich die August. L. von der Erbsünde nicht biblisch ist, so führt doch die L. des Evangel. zur Erkenntniß unsrer Sündhaftigkeit und der göttlichen Gnade. Es lassen sich indessen mehrerley Ansichten fassen, wie durch Christus das göttliche Ebenbild hergestellt wird; zwey kommen hauptsächlich bey den KV. vor, die eine: in Christus leuchtet das Bild Gottes den Menschen auf; die andre: Christus zerstört das Reich des Bösen, die Sünden und ihre Strafen tilgend; sie vereinigen sich auch beyde; und so ist es die evangelische Lehre, welche uns anweiset, wodurch das Böse vernichtet, die Rückkehr zu Gott bewirkt, und das ewige Leben erlangt wird, und welche hiermit zugleich in dem Glauben dankbare, demüthige, und überhaupt reine Liebe zu dem höchsten Gut in dem Gemüthe entwickelt. Das Christenthum enthält das nicht bloß symbolisch, sondern wahr und wirklich, als die in die Weltgeschichte eingetretene ewige Religion.

Die naturalistische Ansicht behandelt diese 2te Abtheilung der Dogmatik bloß historisch, und die folgende 3te nur als eine Erweiterung dieser geschichtlichen mit psychologischen Reflexionen. Wer aber durch die tiefere Betrachtung weiter in das Innere des Christenthums eingedrungen ist, bedarf der folgenden 3ten Stufe, um sein Denken über das Uebernatürliche in dem Wesen dieser Religion zu einem rationalen Ganzen möglichst zu vollenden.

Dritte Abtheilung.

Von der Heiligung,

oder

von der wirksamen Gnade Gottes in dem Christenthume.

(Hier wird auf die Vereinigung des Menschen mit Gott hingewiesen, und diese ist das was im Ethischen des Christenthums Hoffnung heißt.)

1) Von den Gnadenwirkungen; 2) von den Gnadenmitteln; 3) von der Zukunft.

Erster Abschnitt. (Hagiologie?)

Die Gnadenwirkungen. (Operationes gratiae.)

(Hier ist zu verbinden die Lehre von Gott und von dem Menschen; das Göttliche in dem Menschen zeigt sich aber ethisch als ein Streben nach Heiligkeit.)

1) Gnadenwirkung überhaupt; 2) ihre verschiedne Arten; 3) ihr Geheimnißvolles.

Erster Artikel.

Die Gnade wirkt ein neues Leben.

§. 137.

Alles Gute kommt von Gott; das Gute in uns zugleich durch unsere Freyheit. (das Geheimniß des concursus §.41.)

Nun ist aber ein böser Hang in dem Menschen (§. 88.); aus dieser seiner Natur kann also nicht das Gute kommen, vielmehr ist eine neue Kraft von Gott erfoderlich, um den Menschen zu bessern, und durch die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes ihm wieder jene Freyheit (liberum arbitrium) zu ertheilen. Dieses ist durch den Erlöser erworben und zugesichert (§. 121. u. 133.). Da nun die Offenbarung der Liebe Gottes Gnade heißt, so ist es eine Gnadenwirkung (gratia salutaris). Durch sie erfolgt in dem Menschen Abwendung vom Bösen und Hinwendung zum Guten, bestimmter: Bekehrung (μετάνοια) und seligmachender Glaube (πίστις). Hierdurch wird der Mensch geistig umgeschaffen (καινὴ κτίσις), indem das πνεῦμα ἅγιον dieses in seinem Geiste bewirkt. Ein nicht zu erforschendes Geheimniß.

(Die Idee Gottes, von Gott kommend, neu erweckt in dem Menschen, ein neues Leben bewirkend, symbolisch als Wiedergeburt (παλιγγενεσία, regeneratio) vorgestellt. Die Theologen definiren: gr. est operatio spiritus s. qua hominem emendat viresque novas eidem impertit. Sie ist affectiva als der liebevolle Wille in G. und effectiva als die Wirksamkeit desselben gedacht; und sie steht im Gegensatz mit der Natur. Die Bekehrung setzten sie sowohl in jenes Negative, die Sinnesändrung, die sie als contritio (poenitentia), d. i. als Reue über die Sünden bestimmten, und mit dem Bekenntniß vor Gott verbanden, als auch in das damit verbundne Positive, den Glauben an das Verdienst Christi, mit der daraus folgenden nova obedientia.)

§. 138.

Im A. T. ist die Idee von dem Geiste Gottes, der in den Propheten wirkt; im N. T. wird gelehrt, daß der heil. G. zwar wunderbar die ersten Verkündiger des Christenthums kräftigt, aber auch in jedem Christen wirkt, und gleichsam ein neues Geschöpf aus ihm macht, indem dieser durch Sinnesändrung in das Gottesreich eintritt, und hierin neue Kräfte erhält, auch sich immer nach dem Fall wieder bessern kann. Joh. 3, 5 fg. 20. 14, 10 fgg. 23. 15, 5. 17, 7 fg. 17. Röm. 6, 4 fgg. 8, 9 fgg. 26. 1 Kor. 2, 12 fgg. 3, 5 fgg. 6, 19. 12, 6. 2 Kor. 5, 17 fgg. 7, 8 fg. Gal. 3, 26 fg. Eph. 1, 13 fgg. 3, 14 fgg. 4, 22 fgg. Phil. 2, 12 fg. Kol. 3, 10. 1 Theß. 5, 23. Tit. 2, 11 fgg. 3, 6. Luk. 15, 11 fgg. 23, 41 fg. 1 Petr. 1, 15 fg. 2, 1 fgg. Jak. 1, 18. Hebr. 6, 4 fgg. 12, 14. u. a. m.

§. 139.

Auch in dem Heydenthum die Idee von göttlichen Menschen, und einer höheren Kraft in derselben (selbst auch der symb. Begr. neue Geburt), aber im Christenthum sollen alle den Geist Gottes erhalten. Die KV. reden viel davon in Beziehung auf das Verderben der Menschen, obwohl unbestimmt und bildlich. Schon Barn. sagt, daß die Gnade die Seele aus einer Wohnung des Satans zu einem Tempel Gottes gemacht. Ueberhaupt lassen die frühern KV. dem M. unbestimmt Kraft und Freyheit zum Guten, vornehmlich Orig. Besonders aber, nachdem schon Cypr.

mehr rednerisch die menschliche Freyheit im Bekehrungsgeschäfte geläugnet, bestimmt Aug. diese L. aufs schärfste. Ihm gegenüber behauptete Pelagius, daß die natürlichen Kräfte des M. das Gute in ihm bewirkten: Aug. verwirft dieses (so auch die Syn. zu Karthago 516.), und lehrt, daß der M. von Natur weder Kraft noch freyen Willen zum Guten habe, und daß die Gnade einzig alles bewirke. Auch die Semipelagianer wurden verworfen, welche lehrten, daß der Anfang des Guten aus menschlicher Kraft komme, nur die Fortsetzung durch göttl. Hülfe. Die Scholast. obwohl im Ganzen Augustin. distinguirten doch meritum de congruo und de condigno, acceptatio gratuita u. dgl. Die Reformat. waren Augustinisch, am strengsten Calv. welcher dabey lehrt, daß dem M. mit dem Glauben zugleich alles Heil ganz ertheilt werde; und seine L. hat besonders die Dordr. Syn. Milder, obwohl nicht ganz consequent, ist Melanchthon; sein Synergismus wurde aber auch von vielen Luther. bes. durch die Concord. Form. verworfen. Es entstand hier eine neue Scholast.: gratia est praecurrens (praeveniens), indem sie zur Besserung geneigt macht; operans, indem sie die Bess. bewirkt; cooperans, indem sie weiter mitwirkt. Ferner gr. forensis, die Rechtfertigung, und medicinalis (effectrix s. applicatrix) die Bewirkung der Besserung. Hierbey hat der heil. Geist ein 5faches officium: elenchticum, didascalicum, paedeuticum, epanorthoticum, paracleticum. Man unterschied auch attritio und contritio, stritt über das, was

in der Besserung vorhergehe und folge, auch ob die Gn. resistibilis oder irresistibilis sey; das Nichtwiderstehen setzte man in die actus paedagogicos u. dgl. Hieran reihen sich die pietistischen Streitigkeiten, die Ansichten der Mystiker und die neuern L. über Rationalismus und Supranaturalismus.

§. 140.

Eine göttliche Wirksamkeit beginnt mit dem Glauben, deren Entstehung ein Geheimniß ist, obgleich das, was der M. dabey zu thun hat, ihm sein Gewissen zur klaren Einsicht angiebt. Das Göttliche hierin giebt dem Amt des Geistlichen Erhebung. Hierzu gehört das Streben nach Gottähnlichkeit, indem wir Gott als den Urgrund alles Guten ansehn.

Zweyter Artikel.

Die einzelnen Wirkungen der Gnade.

§. 141.

Die Wirksamkeit Gottes in dem endlichen Geiste offenbart sich, obgleich an sich ewig, in der Zeitfolge, ähnlich der dreyfachen Wirksamkeit auf die Welt (1te Abth. 2ter Abschn.): 1) als schaffend das neue Leben, gleichsam zum Lichte rufend, d. i. Berufung; 2) als dasselbe erhaltend, das Licht dem Geiste ertheilend, Erleuchtung; 3) als entwickelnd zum vollkommensten Bilde Gottes, Heiligung. Was

wir indessen so nach Zeitbegriffen scheiden, ist im Uebersinnlichen Eins; das größte Wunder im Geiste. Dieses ist nun insbesondre auf Chr. zu beziehen, dessen Verdienst uns die göttliche Gnade erworben und zutheilt.

(Das Ewige der Idee G. in uns nach Zeitbegriffen aufgefaßt, und symbol. bezeichnet, durch Wort, Licht, Geist. Die theolog. Definitionen sind: Vocatio est excitatio ad poenitentiam agendam, et oblatio gratiae; Illuminatio est ea Dei efficacia, qua hominem ad religionis christ. cognitionem vivam perducit; Sanctificatio — qua hominem magis magisque emendat. Indessen werden diese Begriffe nach verschiedenen Beziehungen auch verschieden bestimmt, und so wird sanctific. auch manchmal als conservatio, poenitentia quotidiana und renovatio angegeben.)

§. 142.

Die bibl. W. καλεῖν, φωτίζειν, ἁγιάζειν u. a. m. sind nach jener alterthümlichen Vorstellungsart, keineswegs aber nach der neuen Begriffsbildung zu nehmen. Auch fließen jene Begriffe mehr zusammen. — Matth. 20, 16. Röm. 8, 14 fgg. 28 fgg. 1 Kor. 10, 13. 2 Kor. 1, 18 fgg. 3, 17 fg. 4, 6. Eph. 4, 1 fgg. Phil. 1, 6 fgg. 1 Theff. 3, 12 fg. 2 Theff. 1, 11. 2 Tim. 1, 9 fgg. Joh. 1, 9. 16, 13. 17, 17. 1 Joh. 2, 9 fg. 27. 5, 4 fg. u. a m.

§. 143.

Die KV. lassen die göttliche Gnade auf den M. und in den M. wirken, ohne grade die Arten genau zu unter-

scheiden. Seit den Pelag. Streitigkeiten und Aug. wurden kirchliche Bestimmungen gefaßt, allein erst bey den Scholast. ein ordo salutis aufgeführt, in Verbindung mit der L. von der poenit. ꝛc. (§. 135.). Erst mit der Reformation gab es hierin eine schärfere Theorie mit Distinctionen. Erasm. schreibt an Luth. (de servo arb.), ob der modus gewußt werde, sey gleichgültig, genug wenn man die Wirkung der Gnade erfahre. Indessen haben die Theol. vieles bestimmt, worin ordo salutis bestehe, und die operationes gr. getheilt in antecedentes (Voc. Illum. Conversio, und in dieser Regeneratio et Fides) und in consequentes (Sanctif. Renov.) Confess. Justificatio (Beatificatio). Voc. est seria, efficax, inevitabilis, resistibilis (n. And. irresist.), vel impropria vel propria, mediata v. immediata (miraculosa). Illum. est vel ordinaria (mediata, natural.) v. extraordin. sanctif. est vel transitiva v. intrans. (nova obedientia). Streitigkeiten über die Heilsordnung, Wiedergeburt ꝛc. Pietisten, Methodisten ꝛc.

§. 144.

Statt zu grübeln über die göttliche Wirksamkeit soll man über sich nachdenken, und demüthig und dankbar das annehmen, was zu unserer Besserung geschieht. Dabey soll jeder mit heiligem Ernst thätig seyn, um sein Ideal der Gottähnlichkeit zu erreichen.

Dritter Art. Gnadenwahl.

§. 145.

Die Liebe Gottes ist unendlich, also ist seine Gnade allgemein. Diese aber wirkt in der Freyheit des M., also zwingt sie diesen nicht, d. h. sie wirkt nicht bey dem, der beharrlich böse ist; insofern ist sie nicht allgemein. Der Wille des M., der dem W. G. sich ergiebt, ist von G. erwählt, und der ihm widersteht (sich nicht ergiebt) ist von ihm verworfen. Der Rathschluß G. ist ewig, und somit auch die Erwählung und Verwerfung ewige Vorherbestimmung, die nur in der Zeit erfolgt, und zu dessen Ausführung vornehmlich das Christenthum gehört. Das innere Verhältniß der ewigen Gnade zur Freyheit eines Zeitwesens bleibt uns ein tiefes Geheimniß; daher ein Mysterium electionis et reprobationis. (vgl. §. 73.)

(Die Idee G. in dem M. bleibt in ihrem Entstehen und Wirken ein Geheimniß, und über das Bewußtseyn des relig M. (das Gewissen) kann man nicht hinausgehen; und so hat hier alle Speculation ein Ende. Dafür lehrte man Praedestinatio (decretum elect.) est illud decr. quo definitur sempiterna hominum salus; Reprobatio est decr. quo Deus repudiantes indurare, reprobare et aeternae damnationi devovere vult.; jedes der beyden ist decr. aeternum et immutabile, inwiefern aber universale oder particulare, hypotheticum oder absolutum, darüber wurde gestritten. Man unterschied auch 1) πρόϑεσις, 2) πρόγνωσις, 3) προορισμός, und bestimmte: merit. Christi est causa electionis.

§. 146.

Die bibl. Ausdrücke, wie πρόθεσις ꝛc. sind nach jener Sprache zu verstehen; die Lehrer sprechen das relig. Bewußtseyn aus, ohne etwas für die weitere Speculation bestimmen zu wollen. Matth. 8, 11 fg. 21, 43. 22, 1 fgg. 24, 31. Mark. 4, 11 fg. Luk. 18, 7. Joh. 6, 44. 65. AG. 4, 12. 10, 34. 13, 48. Röm. 8, 29 fg. 9, 8 fgg. Eph. 1, 4 fgg. 2, 8 fg. Phil. 2, 12 fg. 1 Tim. 2, 4. 1 Petr. 1, 2. 2, 9 u. a. m. in Verbindung mit denjenigen St., welche die Freyheit und den Werth der Gesinnung anerkennen.

§. 147.

Mehreres hierzu s. oben §. 75. Die Unbestimmtheit der frühern KV. giebt zu erkennen, daß sie den freyen W. des M. bey der Gn. gelten ließen; entschieden spricht dafür Orig. (de pr. περὶ ἀντεξουσιου). Aug. grade das Gegentheil, und von ihm die strenge Prädest. L.: Gottes Wille, das uns unbegreifl. liberum arbitrium G., ist lediglich die Ursache, warum dieser selig, jener verdammt wird; und hieraus folgt erst das Vorherwissen G. Alle M. sind strafbar, G. nimmt aus ihnen, wen er will, ohne einen Grund in dem M. zu finden. So ist durch das decretum absolutum die Zahl der Auserwählten von Ewigkeit her unwiderruflich bestimmt, und die Gn. wirkt unwiderstehlich, bey den Auserwählten auch das Beharren. Hätte G. Alle auserwählt, so erschiene die Gnade als Verdienst. In der röm. kath. K. milderte man diese L. insbesondre waren die

Melinisten und Jesuiten ihr nicht zugethan. Aber eine strenge August. Secte erstand in den Jansenisten (gegen sie die bulla Unigenitus 1713). Unter den Protestanten milderte Melanchth. strenger und consequenter hielt Beza und Calv. und nach ihm die Dordr. Syn. an der Gnadenwahl, ja Gomarus war der Meynung, daß G. auch den Sündenfall beschlossen habe (Supralapsarii); Andre milder: G. habe ihn nur vorausgesehen und darum die Erlösung beschlossen (Infralapsarii). Die Conc. Form. hatte mit ihren Distinctionen nichts gebessert. Die Universalisten wurden in hypothetische und absolute unterschieden; ihnen stehen die Particularisten gegenüber. Seit Kant sah die Kritik der Vernunft solche Lehrbestimmungen mehr in ihrer Vermessenheit ein.

§. 148.

In die Tiefe der Gottheit kann niemand schauen, und Andre darf niemand von uns richten. Jeder werde seiner Erwählung in sich selbst bewußt, welches er aber nur durch Wachsamkeit über sich und zunehmende Frömmigkeit mehr und mehr werden kann. Das Streben nach Gottähnlichkeit muß sich hiermit aufs ernstlichste verbinden (gegen Trägheit haben auch die Frommen zu kämpfen), dann geht es in ein Vorgefühl der Seligkeit über.

Zweyter Abschnitt.

Adminicula salutis s. media gratiae.

(Der Abschn. von der göttl. Wirksamkeit in der Welt und der von dem Erlöser vereinigen sich, um diesen zunächst zu begründen; ethisch kommt hinzu das Streben nach dem Ewigen als Thätigkeit im Reiche Gottes.)

Die Mittel, wodurch Gott hierzu wirkt, sind 1) von innen — das Wort Gottes, 2) von außen, die heiligen Gebräuche (Sacramente), 3) das Ganze, welches beyde vereinigt, die Kirche.

Erster Artikel. Wort Gottes.

§. 149.

Das Wort Gottes im Allgem. heißen die Belehrungen in der Religion, die von G. kommen, bestimmter: die in der heil. Schrift enthaltne göttliche Offenbarung, lehrend 1) das göttl. Gesetz, 2) die göttl. Verheißung (lex et evangelium). Die heil. Schrift ist die Sammlung der Schriften, welche von den gottbegeisterten Männern vor dem Christenthume — ἡ διαθήκη ἡ παλαιά — und bey der Stiftung des Christenth. ἡ διαθ. ἡ καινή — verfaßt sind. Des göttl. W. Wirksamkeit ist 1) die natürliche jeder Wahrheit, 2) die übernatürliche des h. Geistes, welcher darin die göttliche Lehre offenbart.

(Die Idee G. von Gott in unserer Vernunft bewirkt, aber durch die höchsten Lehrer vermittelt. Sie wirkt zwar durch den Verstand, aber für die Vernunft die höchsten Gedanken, die besten Entschlüsse, seliges Gefühl (nicht ganz dachte man das unter elevatio, tractus, tactus). Die Theol. defin. Verbum div. est doctrina div. in s. scr. comprehensu; vis eius est essentialis, ordinata, resistibilis. Lex complectitur mandata divina (l. civilis, ceremonialis, moralis), Evangelium doctrinam de Jesu Chr.)

§. 150.

Das A. und N. T. beziehen sich auf einander, und eben so die h. Lehrer. Sie verkündigen selbst, daß sie Gottes Wort lehren, und der Inhalt beweiset sich dem relig. Sinne selbst als solcher. — Matth. 10, 19 fg. Joh. 1, 17 fg. 3, 34. 6, 63. 7, 16 fg. 14, 16 fg. 26. 15, 26. 16, 13 fg. AG. 2, 1 fgg. Röm. 1, 17. 1 Kor. 2, 7 fgg. 2 Kor. 3, 4 fgg. 2 Tim. 3, 16. Hebr. 1, 1 fg. 2 Petr. 1, 18 fgg.

§. 151.

Orakel, heil. Schriften und heil. Sprachen bey alten Völkern; die Vorst. daß sich G. nur heiliger Seelen zur Offenbarung bediene, bey Heyden und Juden; auch bey Orig. u. a. KV. Athenag. und Clem. A. Vergleichung der heil. Schriftst. mit der Flöte; Justin. sie reden κινοῦντος τοῦ λόγου; Tert. inundati spiritu divin. Iren. und Euseb. nahmen die Worte als inspirirt an, welches jedoch nie allgem. L. der Kirche wurde, wenn gleich seit

Junil. und Joh. v. Dam. die Inspiration der kanon. Schriften angenommen wurde. Aug. hat gemäßigte Vorst. (de cons. Ev. 1, 2. 2, 12. de civ. D. 11, 9. Ep. 82.), wobey er den kanon. B. auctoritatem eminentissimam zuschreibt. Seit Iren. und Tert. wurde die παράδοσις ins Ansehen gebracht, und nachher den heil. Schr. fast gleichgesetzt, da man eine in der Kirche fortgehende Insp. annahm. Die Protestanten verwarfen sie, waren aber in der L. von der Insp. den h. S. nie ganz bestimmt und gleicher Meynung. Mit Calov. (im 17ten J.) behaupteten manche luth. und ref. Theol. die Eingebung der Worte; mit Chemnit. die meisten bloß die Real-Insp. Man lehrte: causa efficiens s. scripturae est Deus trinunus; von dem heil. Geiste kam 1) impulsus ad scribendum, 2) assistentia in scribendo, 3) suggestio rerum scribendar. Der heil. Schr. kommt zu integritas (materialis et formal.), perfectio (sufficientia), perspicuitas, efficacia; sie enthält vollständig das göttliche Wort zu unserer Seligkeit, und daher ist sie nicht bloß causa instrumentalis, sondern efficiens der Besserung und des Glaubens, und wirkt mit ganz eigner Kraft. Man dachte nur zu wenig dabey an die Bedingung, das rechte Verständniß und den relig. Sinn. Es wurde über den Geist und den Buchstaben gestritten, und letzteren hatte man gegen Schwärmer wie Rathmann und Weigel (im 17ten J.) u. A. gegen ein eignes inneres Licht zu vertheidigen. Tiefe Blicke über die eigne Kraft der h. S. hat auch Erasm. (Ench. mil. chr. can. 5, p. 127.)

und Calv. (Inst. I, 7 (4.) 9 (3.) Dieses entscheidet zugleich gegen eine Bibliolatrie. Die Englische Bibelgesellschaft ist ein großartiges Unternehmen für das Christenthum. (S. in den dazu erschienenen Gelegenheitsschr. von van Eß und Neander die gesammelten Aussprüche der KV. über das Bibellesen.)

§. 152.

Der den Protestanten unbeschränkt verstattete Gebrauch der h. Schrift erfodert desto mehr eine Anleitung durch die Geistlichen, die hierzu nicht bloß wissenschaftlich, sondern auch religiös gebildet seyn müssen. Denn nur mit einem relig. Sinne wird das Wort G. recht aufgenommen, daß dabey vermittelst der tiefen und reichen Belehrung jenes Streben zur thätigen Selbstbildung wirke. 1 Tim. 3, 16 fg.

Zweyter Artikel.

a) Heilige Gebräuche, insbesondre Sacramente.

§. 153.

Ein heiliger Gebrauch ist die sinnliche Darstellung mit Thätigkeit verbunden, welche religiöse Gedanken, Entschlüsse und Gefühle erweckt. In dem Christenthume sind aber diejenigen Gebräuche, welche Chr. selbst für Gnadenmittel erklärt, nur allein für solche anzusehen, durch welche der h. Geist übernatürlich wirkt. Die Kirche nennt sie Sacramente,

und versteht darunter die von Gott eingesetzten Handlungen, worin G. das Unsichtbare seiner Gnade vermittelst sichtbarer Zeichen bekräftigt und mittheilt. Die protestant. K. nimmt nur zwey Sacramente an, das eine für die Aufnahme in das Gottesreich, das andre für die Unterhaltung des göttl. Lebens in derselben; beyde in unmittelbarer Beziehung auf die Person und das Verdienst Christi.

(Die Idee G. durch die vollkommensten Symbole in das Bewußtseyn gebracht 1) zur Erweckung, 2) zur Entwicklung des ewigen Lebens. — Die Theol. bestimmten: Deus est causa principalis sacramenti, homo c. instrumentalis (minister); zur Austheilung gehört sowohl δόσις als λῆψις; der Glaube wird im Sacr. geheimnißvoll durch die Gnade bewirkt.)

§. 154.

Bey den Israeliten zwey Hauptgebräuche von ähnlicher Bedeutung, die Beschneidung 1 Mos. 17, 10 fgg. 3 Mos. 12, 3. und das Passahmahl 2 Mos. 12, 14 fgg. 3 Mos. 23, 5 fgg. aber die jüd. Gebräuche wurden in dem Christenth. abgeschafft AG. 15. Gal. 3, 23 fgg. 1 Kor. 4, 20 u. a. m. Außer der Taufe und dem heil. Abendmahle noch andre symb. Handlungen Joh. 13, 1 fgg. AG. 6, 6. Jak. 5, 14.

§. 155.

Das Heydenthum ist mit Symbolen überladen, das Judenthum verband sie mit der polit. Verfassung, das Christenthum soll sich auch durch die Einfachheit und tiefe Bedeu-

tung seiner heil. Gebräuche zur Religion der Menschheit erheben. Indessen behielt die K. noch viele Gebräuche aus dem Judenthum bey, setzte manche neue hinzu, und legte zu viel Werth darauf. Das W. Mysterium bezeichnete heil. Gebr. (so bey Notker Dougenheit, insbes. das heil. Abendm.) Sacramentum hat zuerst, vorzüglich für Taufe und heil. Abendm. Tert. und Cypr. dabey Beziehung auf die Beschneidung und das Passah bey Theoph. A. Lact. Aug. In der Zahl der Sacr. blieb man unbestimmt. Dionys. Ar. nahm 6 Mysterien der K. an; Aug. sagt, es seyen weniger im N. T. als im A. Im 9ten J. nahm Raban. Maur. 4 an und im 10ten Paschas. Radb. 3; nachher Andre mehrere, bis im 12ten J. zuerst Otto v. Bamb. sie in die Siebenzahl brachte, und noch bestimmter Lombard. Man definirte: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum; Thom. Aqu. Sacr. est actio verbis juncta solennibus, qua significatur et exhibetur effectus gratiosus; sie sind durch den Sündenfall nothwendig geworden, und ihre Kraft haben sie vom Tode Jesu; die Taufe, die Confirm. und die Priesterweihe geben einen character indelebilis. Diesem letzteren widersprachen die Reformat., auch ließen sie keins als opus operatum gelten (so wie im A. T. keins als opus operans); sie sind modi, media, signa efficientia et exhibentia a parte Dei; fides est medium accipiens et apprehendens ex parte nostra. (S. Augsb. Conf. 13. Calv. Inst. 6. c. 24. §. 25.)

§. 156.

Es ist eine Wohlthat unserer posit. Religion, daß sie nicht viele feste Gebr. hat, aber doch einige und grade solche, die dem Bedürfniß zugleich der innern und äußern Religion entsprechen und die durch ihren histor. und morgenländ. Ursprung auch grade so bedeutungsvoll und symbol. sind. Hierdurch wird die Askelik des Christenth. mit der Bildung für ein göttliches inneres und äußeres Leben aufs engste verbunden, und das Gemüth dahin erhoben, daß es überhaupt das Sinnliche auf das Geistige beziehe.

b) — Taufe.

§. 157.

Das Sacrament, welches nach der Anordnung Christi den Eintritt in das Gottesreich bezeichnet, ist die Taufe; eine christl. Handlung, wobey Wasser als das Sichtbare gebraucht wird, um die innere Reinigung und Entstehung des neuen Lebens (Mittheilung des Glaubens, Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes), als das Geheimniß der unsichtbaren Gnade zu symbolisiren; in Beziehung auf die göttliche Verheißung durch das Verdienst Chr. und unter der Bedingung des neuen Gehorsams. Weil nun mit der frühesten Kindheit schon der Glaube erzeugt werden soll, so hat die Kirche schicklich den Paedobaptismus angeordnet.

(Die Idee G. als das ewige Leben mit dem irdischen beginnend wird hier symbolis. auf den göttl. Menschen bezogen, wo das Irdische erstirbt und das Himmlische ersteht. — Man erklärte:

bapt. est solemnis lotio, a Christo instituta, per quam tirones reipublicae chr. initiantur ac sperandae per Christum sempiternae salutis jus accipiunt (Reinh.); materia terrestris est aqua pura, coelestis gratia div. per spiritum s. collata; dabey forma externa et realis et verbalis; forma interna verbum div. cum aqua conj. finis externus et internus; die Taufe sey zur Seligkeit nothwendig, auch für die Kinder ꝛc.)

§. 158.

Biblische Ausdrücke sind hier βαπτισμὸς, καθαρισμὸς, λότρον παλιγγενεσίας; bildlich und symbolisch. Johannes taufte zu der Vorbereitung auf das Gottesreich, auch so ließ sich Christus selbst von ihm durch diesen Gebr. weihen. — Matth. 28, 19 fg. Mark. 16, 15 fg. Joh. 4, 1 fg. Die Apostel deuten ihn auch symbol. AG. 22, 16. Röm. 6, 3 fgg. Gal. 3, 26 fgg. Eph. 5, 26. Tit. 3, 5. 1 Petr. 3, 21. Hieraus erhellet zugleich, daß die Taufe nicht bloß für jene Zeit bestimm worden; ihre Bedeutung bleibt immer.

§. 159.

Reinigungsweihen bey Heyden und Juden; selbst heilige Flüsse. Gebr. in dem Magismus, in den Elausin. Myster. u. bey den Lamaisten. Ob eine Taufe bey den Essenern und bey den Proselyten war? Hochschätzung der Taufe in dem chr. Alterth., besonders auch gegen die bösen Geister u. s. w. und dabey das Chrisma, der Exorcismus u. a. Gebr., und sie ward selbst φωτισμός genannt. Stellen sind z. B. Justin. (Ap. m. p. 79 fg.); Clem. Al.

(Paed. 1, 6.), der sie wie Gnost. einen δινλισμός nennt; Orig. a. m. O.; Tert. (de bapt. 4 fgg. 12 fgg.); Cypr. (de gr. in. Ep. 73. ad Jub.); Aug. strenge für ihre Nothwend. auch bey Kindern (Enchir. 43. 64. de pecc. mer. 1, 18 fgg. u. a. m.); Cyr. Hier. cat. 21, 3.) und so A. m. Auch Gnost. legten ihr einen hohen Werth bey. Die Krankentaufe im 3ten J. nur durch Begießung. Streit über die Ketzertaufe seit dem 3ten J. Bluttaufe der Märtyrer. Gegen die Kindertaufe schrieb Tert. (de bapt. 18.), aber Aug. u. A. erklärten sie für nothwendig; nach dessen L. die Scholast. Lomb. weiset den ungetauften Kindern jenseits einen limbus an; Thom. Aqu. läßt den Kindern durch die Taufe mitgetheilt werden gratia justificans et fides salvificans. So auch Luther und die Conc. Form. Die Augsb. Conf. ließ es unbestimmt. Die Anabaptisten schafften die Kindertaufe ab; gegen dieselben Lutheraner und Reformirte; die röm. kath. K. behauptet noch strenger die Nothwendigkeit der Taufe, da sie als opus operatum wirke und einen charact. indelebilis ertheile. Auch bey Protest. die Nothtaufe. Im 11ten J. wollten die Freygesinnten nur die Geistestaufe; seitdem hat es nie an einer Denkart in der K. gefehlt, welche die Taufe nicht für nothwendig zur Seligkeit hielt, oder auch nicht für ihre Beybehaltung stimmte. Die Socin. und Armin. halten die Taufe bloß für einen nützlichen Gebrauch, und die Quaker verwerfen sie ganz.

§. 160.

Der Endzweck der Taufe wird nur durch den Endzweck des Christenthums verstanden; wornach sie symbol. die Wiedergeburt des innern Menschen zur Wiederherstellung des göttl. Ebenbildes bey der Sündentilgung bezeichnet; es soll der Mensch sich ganz Gott heiligen.

c) — Abendmahl.

§. 161.

Das Sacrament, wodurch die Erhaltung und Vollendung im neuen Leben des Christenth. symbolisirt wird, ist das heil. Abendmahl (ἐυχαριστία, coena sacra). Christus hat es eingesetzt, aber seinen Jüngern die fernere Feyer desselben überlassen, die denn auch, seinen tieferen Sinn verstehend, es weiter zu feyern verordneten. Christus verheißt darin, bey der Mittheilung von Brod und Wein (welche das irdische Leben ernähren und kräftigen), als den sichtbaren Zeichen, den Gläubigen, daß sie Theil haben sollen an seinem Leibe und Blute, d. i. an ihm selbst. Er verlangte, daß man sich dabey seiner erinnern soll. Daher kann es nur von solchen genossen werden, die schon wirklich im Gottesreiche stehen. Zu allem diesem bedarf es weder einer neuen Opferung Christi, noch eines vermittelnden geweiheten Priesters. Es ist mehr als ein bloßer mnemonischer Ritus.

(Die Idee Gottes in dem Gottmenschen, durch ihn mitgetheilt, indem er selbst in den Glaubigen übergeht; so

durch ihn die Vereinigung des gottergebnen Menschen mit Gott; und dieses im höchsten Moment dargestellt, wo das Ewige in das Zeitwesen einwirkt und in dems. das ewige Leben ausbildet. Das Mystische der reinsten Religion in seiner reinsten Darstellung. — Luther lehrte: Das Abendmahl giebt mit und unter dem Brod und Wein den Leib und das Blut Christi, indem Christus selbst dabey auf sacramentalische Weise gegenwärtig ist (vere, realiter et substantialiter praesens, daher unio sacramentalis); Zwingli: Es ist die Verbindung mit dem einmal geopferten Erlöser im Glauben (Br. u. W. signa); Calvin.: Es ist die symbol. Vereinigung Chr. mit dem Brod und Wein und den Glaubigen (manducatio spiritualis); die Augsb. C. der Leib und das Blut Christi im Abendmahl wahrhaft gegenwärtig und den Genießenden mitgetheilt; der Heidelb. Kat.: Vereinigung mit dem himmlischen Christus. — Res terrestres dabey sind Brod und Wein, — coelestes der Leib und das Blut Christi, forma externa: consecratio, distributio et acceptio; — interna: communio rei visibilis cum invis.)

§. 162.

Die Einsetzung Matth. 26, 26 fgg. Mark. 14, 21 fgg. Luk. 22, 17 fgg., wo das Wörtchen ἐστί (das im Hebr. übrigens fehlte) nicht nach den Ansichten chr. Parteyen, sondern nach dem alterth. Geiste, also in tieferem Sinne das Symbolische bezeichnend, erklärt werden muß; hierzu Joh. 6, 48 fgg. Joh. redet nicht selbst von der Einsetzung, giebt aber in den letzten Reden Jes. den Geist der Sache desto mehr; Paul. spricht von der fortdauernden Feyer desselben, und ihrer Bedeutung 1 Kor. 10, 16 fgg. 11, 23 fgg. In Beziehung auf das jüd. Passah (2 Mos. 12,

13 fgg.) bezeichnet es den nahen Erlösungstod Jesu, die jetzige Trauer seiner Jünger, und die künftige Freude im Gottesreiche.

§. 163.

Aehnliche Gebräuche in heydn. Mysterien. Das Passah der Israeliten. Die Feyer in den ersten Zeiten des Christenthums nach den Umständen verändert, wodurch die häusl. ἀγάπαι in das Kirchliche übergingen (ecclesia missa), und seit Anfang des 7ten J. in die Meßfeyerlichkeiten (s. Gregor. I.). Mancher Aberglaube verband sich damit; seit dem 12ten J. auch die Anbetung der Hostie, indem die Messe als ein Opfer angesehen wurde. Hieraus erfolgte die Austheilung an die Layen sub una specie, welche auf dem Conc. im Lateran (1215) mit dem Fronleichnamsfest für die röm. kath. K. verordnet wurde. Die KV. hatten hohe Begriffe von der Vereinigung Christi mit dem Brod und Wein, und sie sprachen rednerisch davon, theils als von einer symbol. theils als von einer realen, und von der Wirkung des h. Abendmahls, und erklären es für ein Opfer. Ign. (ap. ad Eph. 20. ad ugrn. 7.); Justin., der auch die Gebr. dabey beschreibt (Ap. m. p. 82 fg. dial. c. Tr. p. 209 fg.); Iren. (adv. H. 4, 17 fg. 5, 2.); Clem. A. (Paul. 2, 2.); Orig. symbol. (Comm. in Matth.); Tert. (c. Marc. 4, 40. u. a.); Cypr. (ep. 63. ad Caecil.); Cyr. Hier. (cat. 22.); Cyr. Al. (hom. in myst. comm.);

Aug. (c. adv. leg. 2, 9.), ähnlich Chrys., Greg. Nyss. u. A. Im 9. J. schrieb Paschas. Radb. für die Verwandlung des Br. und W. in den Leib und das Blut Chr. (transsubstantiatio); gegen diese Vorst. Ratramn., J. Scatus Erig. und Raban. M., welche nur signa des Leibes und Blutes im Abendm. annahmen; auf ähnliche Art später Berengarius. Aber die Scholast. und Concil. behaupteten die Transsubst., manche indessen eine bloß formale, wobey Christus concomitans sey. Duns Sc. nannte Brod und Wein symbolum und figura. Die Messe. Streitigk. mit den Waldensern und Hussiten. Die Protest. gegen die Transsubst., Messe, das opus operatum etc. Verschiedenheiten unter ihnen: Luther, Zwigli, Melanchth., Calv., Kryptocalvinisten, Behauptung der omnipraes. und ubiquitas Christi; Schwenkfeld, die Wiedertäufer, Socinin., Armin., Quaker u. s. w.

§. 164.

Die Zeiten des Streits über solche Reflexionen sollten vorüber seyn. Nicht Entzweyung, sondern Vereinigung der Glaubigen will das h. Abendmahl bewirken, und das wird es, wenn man bey der evangel. Bedeutung bleibt nach dem (exegetischen) Sinn der Stiftung: Vereinigung mit Christus zum Wachsthum im Guten in thätiger Nächstenliebe; die Heiligung des irdischen Lebens gehört hierzu von sittlicher Seite.

Dritter Art. Kirche.

§. 165.

Die Kirche ist die Vereinigung derer, die an der göttlichen Gnade Theil nehmen, theils innerlich eine Gemeinschaft der Glaubigen durch einen Geist und ein Ziel verbunder, theils äußerlich, als Anstalt für die in dem Christenth. geoffenbarte Gnade, 1) der Verheißung und Vorbereitung im A. T.; 2) der vollkommnen Offenbarung in der Person Christi im N. T. Diese letztere, die christl. Kirche, enthält die Verkündigung dieser Gnade (des Evang.) d. i. das Predigtamt, dabey auch die Sacramente, und bedarf hierzu einer gesellschaftlichen Verfassung. Sie gründet sich auf Christus, die Propheten und Apostel (ἐκκλησία ἁγία κ. ἀποστολική); sie enthält die Offenbarung des göttl. Rathschlusses zur Seligkeit aller M. (μία κ. καθολική); ist aber immer menschlichen Irrthüm. und äußern Störungen unterworfen (nicht infallibilis, und in jener Hinsicht militans); und ihr Ziel ist die Vollendung der Menschheit im Himmel (dort erst ist sie triumphans). Ihre äußere Form, so auch der Unterschied zwischen Klerikern und Layen ist zufällig; das Kennzeichen ihrer Wahrheit ist das reine Wort Gottes, und die Wirksamkeit des heil. Geistes zu einem lebendigen Christenthum.

(Die Idee Gottes in ihrer Verbreitung unter den Menschen, die erhabenste Verbindung der M. bewirkend. Ganz richtig setzte man ihre Kennzeichen, daß sie sey 1) universalis,

2) immutabilis, 3) pura, 4) libera, aber man verwechselte die reale mit der idealen, welche letztere nie wirklich ist, so daß nur diejenige die wahre heißen kann, welche in der Annäherung zu jener begriffen ist. So auch der Satz: extra ecclesiam (christianam) nulla est salus, nur relativ gilt, und auch nur ideal genommen werden darf.

§. 166.

Aufhebung des Judenthums Matth. 5, 17 fgg. 9, 16. 26, 28. Luk. 7, 28. Joh. 4, 23. Kol. 2, 16 fgg. 2 Kor. 5, 17. u. a. Ἡ βασιλεια τῶν ὀυρανῶν Mark. 3, 13 fgg. Matth. 28, 19 fgg. Luk. 17, 20 fg. 19, 11 fgg. 40. AG. 1, 1 fgg. Joh. 13, 34. 17. Der Geist G. ist ihr zugesichert Matth. 10, 19 Mark. 13, 17. 16, 17 fg. Joh. 14, 26. 16, 15 fgg. ἐκκλησία χριστοῦ ἁγία, worin κλητοὶ κ. ἅγιοι, obgleich mit Bösen gemischt, von Gott geschützt; man soll auf den rechten Glauben und würdige Lehrer sehn, durch welche sie wachsen soll Matth. 13, 27 fgg. Kol. 1, 17. 2, 19. 1 Tim. 3, 15. 2 Tim. 2, 20. 24. μια 1 Kor. 1, 2. Eph. 4, 4 fgg. 5, 25 fgg. Sie hat von Christ. und den Aposteln keine bestimmte Form erhalten, und Parteyen in ihr sind ein Zeichen der Unvollkommenheit 1 Kor. 1, 10 fgg. 3, 3 fgg. Eph. 4, 13 fgg. kein äußerlicher Primat Matth. 16, 18. vrgl. mit Joh. 13, 1 fgg.

§. 167.

Alle positive Religionen haben äußerliche, gesellschaftl. Verbindungen, mehr oder weniger politische; im Juden-

thum war eine Hierarchie angelegt, die sich mit der völligen Freylassung der Relig. Gesellschaft endigen sollte, damit im Christenthum der größere Verein für die Rel. beginne. Man behielt Anf. manches aus dem Judenth. bey, wandte sich aber bald zu einer neuen weiter gehenden Hierarchie. So wurde schon seit Ign. die Idee von der Einheit der K. ihrer klerikalischen Verf. und ihrer allein seligmachenden Kraft mehr und mehr geltend. Daher große Lobpreißungen der K. bey Ign., Iren., Tert., Clem. Al. (z. B. Paed. 1, 6.), Orig. (z. B. de pr. in.), Cypr.: Gott unser Vater, die Kirche unsere Mutter; und sie ist wie das Schiff des Noah die einzige Rettung; ein oft gebrauchtes Bild; Cyr., Hier., Chrys., Aug. besonders gegen die Donatisten (z. B. de unit. eccl. 14.). Die Verwechselung des Aeußern mit dem Innern führte zur Verfolgung der Häresieen, zu Schisma und Separatismus, endlich zur völligen Spaltung in der Reformation (Anf. des 16ten J.), die das Evang. selbst bewirkte. Die Protestanten suchen dieses in seiner Reinheit zu verkünden, die Katholiken nehmen noch eine infalllbilitas ecclesiae, und zwar dieser ihrer hergebrachten klerikalischen Form an, außer welcher niemand selig werden könne. Die Protestanten nehmen nicht ganz consequent symbol. Bücher zu Hülfe; ihre äußere Stütze beruht auf dem ministerium ecclesiastiasticum (im freundlichen Verhältnisse mit dem Staate), aber dieses beruht auf dem evang. Geiste der Geistlichen; der gleichs. das lebendige Evang. seyn soll, wozu aber noch

viel mehr gehört als Wissenschaft. Allerdings soll auch die protest. K. Cultus bey dem Lehrwesen haben, obgleich dieses (das Predigtamt) den Vorzug hat; aber sie kann sich des letzteren nicht alsdann rühmen, wenn es gleich der Schauspielerey betrieben wird, und nicht die evangel. Kraft in der Lehre wirkt. Daher in den neuesten Zeiten viel an Verbesserung der protest. K. gedacht wird, damit sie mehr evangelisch werde; so wie an Vereinigung mit der kathol. weniger in der Form, die nach Volk und Sitte und andern Verhältnissen Verschiedenheiten behauptet, als in dem Geiste. Eine disciplina ecclesiast. ist nöthig aber schwierig; dieses weil sie eccles. invisibilis ist, jenes weil sie nach alten Grundsätzen zugleich eccles. visibilis ist, mithin durch eine Verfassung auch äußerlich bestehen muß. Der alte Grunds. extra ecclesiam nulla est salus, wird jetzt von vielen Christen unbeschadet der Achtung gegen diese Heilsanstalt, mit Duldung verbunden, weil das Reich Gottes im Innern besteht, und Gott allein richtet, wer dazu gehöre oder nicht.

§. 168.

Das kirchliche Leben der Christen soll das äußere Erweckungs- u. Bildungsmittel ihres göttl. Lebens seyn, aber auch zugleich die Außenseite dieses Innern. In solcher Wechselwirkung wird das Streben des Glaubigen zur höchsten gemeinsamen Wirksamkeit um die Ideale des Wahren, Guten, Herrlichen in der Kirche und durch die K. in der Menschheit aufzustellen.

Dritter Abschnitt.

Das Geheimniß des Christenthums als Zukunft (Eschatologie; oder die Lehre von den letzten Dingen.)

(Hierin löset sich das Geheimnißvolle in der 1sten u. 2ten Abth. als Hoffnung der ewigen Seligkeit, d. i. als Einheit der Gegenwart und Zukunft in dem Ewigen, als Vollendung in der Gemeinschaft mit Gott.)

1) Eintritt in jenes Leben (Auferstehung und Gericht), 2) Ewigkeit (Himmel und Hölle), 3) Vereinigung der Glaubigen mit Gott.

Erster Artikel.

Auferstehung und Gericht.

§. 169.

Derselbe, welcher den ewigen Rathschluß Gottes offenbart und ausführt, eröffnet auch das künftige Leben der Menschen, und zwar so, daß dort entschieden ist, wer dem Gottesreiche angehört oder nicht. Das neue Leben des M. nach dem Tode wird nach der Aehnlichkeit mit dem jetzigen, daher als Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe, aber mit einem unsterblichen, d. i. als Auferstehung gedacht, und jene Entscheidung als ein Gericht, das über einen jeden M. nach der göttl. Allwissenheit und Gerechtigkeit ergeht. Jene Auferstehung ist allgemein, so für die Bösen als für die

Guten, und jenes Gericht ebenfalls allgemein, also Weltgericht; beydes wird durch den Welterlöser ausgeführt. Und weil die Menschheit nicht auf der Erde ihr Ziel hat, so geht dieses nicht auf der Erde vor, so daß etwa ein verherrlichter Zustand hienieden erfolge; weil sie aber doch ihr Ziel hat, nicht blos für den einzelnen M. sondern auch für die ganze Menschenwelt, das uns im Unabsehbaren liegt, so wird es unter dem Bilde eines letzten und allgemeinen Gerichtstages vorgestellt.

(Die Idee G. in der ganzen Menschheit und zugleich in jedem Einzelnen unser ewiges Leben und Daseyn bestimmend, und durch den Gottmenschen jeden richtend. Kirchliche Bestimmung: Quatuor novissima; mors, resurrectio, judicium extremum, consummatio seculi. Der leibliche Tod ist für den keine Strafe, der sich nicht im geistlichen T. befindet, welcher zum ewigen T. führt. Resurrectio mortuorum est nova quaedam corporum cum animis conjunctio a Christo efficienda; (n. Reinh.). Hierzu die Wiederkunft Chr., um nach bewirkter Auferstehung (über Todte und Lebende) das Gericht zu halten, und die Welt umzugestalten; welche Zeit niemand weiß. Judic. extr. est ea actio (Dei per Christum), qua cujusque sors aeterna secundum vitam ante actam justo definietur.)

§. 170.

Die bildl. Ausdr. zeigen nicht klar, wie man sich den künftigen Zustand als ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν zu denken habe; so auch die Wiederkunft Chr. zum Gericht u. s. w. Genug, es ist kein irdisches Leben mehr, aber eine Fortsetzung

des Lebens, wozu das ird. die Vorbereitung war. Matth. 10, 15. 32 fg. 25, 31 fgg. Joh. 5, 22 fgg. 11, 25 fg. 14, 2 fgg. 16, 22. 17, 24. 1 Joh. 3, 2. Röm. 2, 1 fgg. 8, 18 fgg. 1 Kor. 15, 19 fgg. 2 Kor. 4, 17 fg. 5, 8 fgg. Phil. 1, 21 fgg. 3, 20 fg. 2 Theß. 1, 5 fgg. 2 Petr. 3, 7 fgg. Off. 21, 3 fg.

§. 171.

Seelenwandrung; altpers. L. von der Auferstehung; sie gieng zu den Juden über (2 Makk. 7, 9 fgg.); L. der Pharis. deren Gegner die Sadduc. geistigere Vorst. der Essener; jüd. Volksglaube mit der Messiasidee verbunden. Jesus vergeistigte sie. Indessen erwarteten Apost. seine baldige Wiederkunft zum Gericht, und hieraus bildete sich in der ersten K. die Vorstellung von einem tausendjährigen Reiche Christi auf Erden, das dem Ende der Welt vorausgehen solle. Barn. Herm. am bestimmtesten Papias (Iren. adv. H. 5, 33.), Just. Tert. Method. Nepos, Lact. u. A. Anfangs auch Aug. selbst einige Häretiker nahmen den Chiliasmus an, weniger Clem. Al. und Orig.; die Gnost. verwarfen ihn. Allmählig verlor er sich aus der L. der Orthod., blieb aber immer hier und da bey einzelnen Christen. Den Zustand nach dem Tode setzten die meisten KV. in den Hades; aber Clem. Al. und A. lassen den Frommen dort Vortheile widerfahren, namentlich frühere Befreyung (z. B. Cyr. Hier. Cat. 4, 11. Aug. de gen. 12, 33.); doch Verschiedenheiten über den Zustand der Christen bis zur Auferst. (daher das Reinigungs-

feuer s. oben §. 99.)'. Clem. v. Rem. erläutert die Auferst. durch das Samenkorn und den Phönix; bey Andern ähnliche Bilder; sie wurde von den KV. gegen die Gnost. u. Manich. vertheidigt; Tert. läßt genau den jetzigen Körper (de resurr. carn.), so auch Hieron. und Epiph.; dagegen Clem. A. und Orig. es geistiger vorstellen; Aug. steht in der Mitte (Retr. 1, 17. de civ. D. 22, 14 fgg.) Lact. (Inst. 7, 20.) nimmt als Chiliast nach der ersten Auferst. noch die zweyte der Gottlosen an; mehrere KV. lassen es unbestimmt. Die L. des Orig. wurde unter Justinian. verdammt, doch dauerten die Streitigkeiten über den künftigen Körper fort. Der Chiliasmus widersprach der Hierarchie; er wurde auf der Syn. zu Florenz 1439 verdammt. Er widersprach auch dem geistigen Prinzip der Kirche; die Augsb. C. und die Reformat. verwarfen ihn ebenfalls. Das Weltgericht stellte man feyerlich vor, wobey ein großer Weltbrand (Aug. de civ. D. 20.), und eine Umwandlung des Himmels und der Erde (Cyr. Hier. cat. 15, 3.) vorgehe. Cypr. läßt die Welt durch ihr Alter untergehn. Ueber diese Dinge wurde von den Scholast. und selbst von den Protest. noch viel gestritten; auch von dieser behaupteten viele eine identitas totalis des auferweckten Körp. und einen Untergang der W. nicht nur ratione qualitatum sondern auch substantiae.

§. 172.

Das ganze Erdenleben soll als die erste Stufe zur Entwicklung für die Ewigkeit angesehen werden, und so als ein

Ganzes, das unter der Waltung, dem Gerichte und der Gnade des Ewigen steht. Das Christenthum setzt es in enge Verbindung mit dem durch Chr. uns geoffenbarten göttlichen Rathschl., seine evangel. Lehre sichert zugleich gegen Schwärmerey, und bringt jene Hoheit des Geistes hervor, welche alles Irdische als vergänglich und dem Ewigen untergeordnet erkennt, und auf Hoffnung säet.

Zweyter Artik. Himmel und Hölle.

§. 173.

Nach diesem Leben tritt der Zustand der Vergeltung ein. Das ewige Leben in seiner Unendlichkeit ist der Himmel. Die Glaubigen haben aus Gnaden eine solche Aussicht in den Zustand nach dem Tode, und in demselben findet eine Annäherung zu Gott, mithin auch wachsendes Wohlseyn statt, welches im Ganzen als Seligkeit (Anschauen Gottes) zu denken ist. Nach Beschaffenheit der Geister hat dieser Zustand Stufen. Er besteht in Rückerinnerung (§. 97.), in hellerm Selbstbewußtseyn und in den reinsten Freuden göttl. Liebe, mit zunehmender Zuversicht auf seine Fortdauer. Uebrigens ist er uns wegen seiner Verschiedenheit von den irdischen Dingen unbekannt, und er wird alles, was wir uns hienieden vorstellen, übertreffen. Da die Liebe ihrem Wesen nach ewig ist, so darf auch das reinliebende Gemüth ein Wiedersehen der Seinigen hoffen. Der geistliche Tod, (das Sündenelend) in seiner Unendlichkeit ist die Hölle, (der ewige

Tod), bestehend in den Qualen des bösen Gewissens und den von der göttlichen Gerechtigkeit zugefügten Strafen. Der Bösewicht hat sie unübersehbar vor sich, und so lange er im Bösen beharret, müssen sie fortdauern; ob sie aber bey jedem Einzelnen ewig, d. h. ob nicht Besserung in jener Welt möglich sey, das stehet dahin.

(Die Idee G. als das ewige Leben in dem M. und so das Entgegengesetzte, die Sünde, die Verdammniß. — Absolvitur felicitas aeterna perpetua progressione ad majores perfectiones conjunctione cum Deo obtinenda (Baumgarten); man bestimmte das Anschauen G. als visio intuitiva intellectualis, zugleich aber durch die Gegenwart Christi (der die Seligkeit erworben) sensualis. Die Verdammniß wurde in negative und positive Bestrafung gesetzt, auch wohl in fortdauernde Zunahme der Bosheit, und damnatio aeterna.)

§. 174.

Der Zustand nach dem Tode entscheidet sich durch den göttl. Richterspruch über dieses Leben; er wird αἰώνιος genannt, welches noch nicht die Unaufhörlichkeit bezeichnet; weßhalb die Ewigkeit der Höllenstrafen nicht biblisch bewiesen ist, denn es ist mit der Ewigkeit des seligen Zust. nicht par ratio. Beyde Zustände werden nur bildlich vorgestellt. Zu den St. §. 98. besond. Matth. 25, 46. Mark. 9, 43 fg. Off. 20, 10.

§. 175.

Bey alten und neuen Völkern verschiedne Zustände nach dem Tode; das Christenthum lehrt auch hierin im höchsten

Grade unserer relig. und sittlichen Bestimmung angemessen. Schilderungen von dem Zustand der Seligen bey Iren. (adv. H. 5, 36.), bey Tat. (or. ad gr. p. 260.), bey Clem. Al. (Str. 4, p. 579 fgg. 5, p. 722. 6, p. 793.), bey Orig. (de pr. 2, 12.), bey Chrys. (ad Theod. 1, 7.); bey Aug. (de civ. D. 22, 29 fg.) u. A. Cyr. Hier. untersch. Paradieß und Himmel (cat. 14, 26.). Die Hölle gewöhnlich als Feuer z. B. Justin. (apol. maj. p. 54 fgg.), der die Strafen zwar als ewig annimmt, aber die Gottlosen doch am Ende durch dieselben aufreiben läßt, so auch Arnob., Minuc. Fel. giebt dagegen den Str. eine ewig nährende Kraft (Oct. 35.); Tat., Theoph., Iren., Tert., Lact., Aug. u. A. lassen sie ebenfalls ewig dauern; Clem. Al. ist hierin unbestimmt, aber Orig. sehr bestimmt für eine ἀποκατάστασις πάντων. Die meisten KV. lehren die Ewigkeit der Höllenstr., manche nehmen Stufen an, einige halten sie nicht für ewig. Indessen wurde die Lehre des Orig. von der Kirche vorworfen; die Scholast. behalten diese kirchl. L., (dabey nehmen sie an einen limbus infantum ꝛc.); auch die Reformat., namentlich die Augsb. C. Ueber den Zust. der Seligen unter den Neuern verschiedne Meynungen. Die Frage über die Ewigk. der Höllenstr. erklärt Kant für eine Kinderfrage.

§. 176.

Zwey große Worte sind es, welche tiefe Denker gesprochen: das Augustinische: „Sünden werden mit Sünden

bestraft," das Origen. „Auch der Teufel kommt endlich wieder zu Gott zurück." Der Bösewicht hat einen ewigen Abgrund vor sich, der Fromme steigt Gott näher zu ewiger Herrlichkeit, zwischen beyden das Schwanken in Furcht und Hoffnung; das ist die evangel. Lehre. Das größte Wort, das auf Erden ausgespr. worden, heißt: „Gott ist Liebe." Das weiß und fühlt der, welcher an Chr. glaubt; darum verdammt er niemand, kämpft aber gegen das Reich der Finsterniß, und in der Hoffnung des Sieges gewinnt er, als künftiger Engel des Lichts, Kraft des Wirkens im Gottesreiche.

Dritter Artikel.

Vereinigung mit Gott (unio mystica.)

§. 177.

Das Ziel der göttl. Gnade ist die Seligkeit des Glaubigen; sie liegt im Unendlichen, und die Hoffnung derselben ist hienieden nicht ganz ungestört, aber wachsend, so daß sie der Gewißheit nahe kommt. Sie erwächst in der Gottähnlichkeit; sie ist die zum vollen Bewußts. des Ewigen gewordne Rechtfertigung (§. 133.); und also der in dem Glauben zur Vollendung wirkende Gottes Geist (einwohnend unserm Geist) und durch das Evangelium mit eigner Kraft das ganze Gemüth durchdringend. Es ist die Vereinigung mit Gott, indem Christus geistig in den Glaubigen übergeht. Dieser heißt daher im tiefern S. des Worts ein Christ.

(Die Idee G. als das Seyn im Ewigen, durch ein unendliches und heiliges Leben entwickelt. — Die Theol. dafür: Unio myst. est approximatio substantiae divinae, und diese Defin. verbessernd: peculiaris Dei in hominibus secum junctis praesentia etc., ex intima et mutua Dei ad hominem relatione enata; und weiter: cujus vis ea est, ut dicatur Deus per Christum in illis manere, habitare, agere, vivere; und nach Reinh.: ea piorum felicitas, qua praesentissima Dei efficacia magis magisque emendati ad beatissimam voluntatis consensionem cum Deo ipso perducuntur. Mehrere neuere Theol. den Mysticism. fürchtend, setzten sie bloß in das moral. Handeln des M. — Status gratiae.

§. 178.

Die Schriftst. des N. T. sprachen aus diesem Zustande, daher die Tiefe ihrer Worte und das Zusamenfließen der Bedeutungen von χαρις und πίστις, ἐναγγέλιον, μυστήριον, ζωὴ αἰώνιος u. a. Von Paulin. St. gehören bes. hierher Röm. 1, 16. 5, 5. 8, 9. 11. 26 fg. 38 fg. 1 Kor. 3, 16 fg. 2 Kor. 1, 20 fgg. Gal. 2, 20. 4, 19. Eph. 1, 13 fg. 3, 16 fgg. Kol. 1, 27. 2, 3. u. a. m. Ganz besonders sprechen das Evang. und der 1ste Br. Joh. von der Gemeinsch. mit Gott durch Chr. z. B. Joh. 6, 56. 13, 23. 15, 4. 17. 1 Joh. 2, 20. 3, 1 fg. 24. 4, 13 fgg. ꝛc. Hierzu 2 Petr. 1, 4. Hebr. 6, 4.

§. 179.

S. oben §. 83. und 123. Die KV. reden hiervon bey der Vereinigung mit Chr. und bey den Gnadenwirk. z. B. Clem. Al.: daß Gott jedem so viel von Seligk. bestimmt habe, als er Würdigkeit an ihm vorausgesehn; Cypr.: daß

Gott in der Seele wohne und ein Vorgefühl der Seligkeit erwecke, das aber nicht zur Sicherheit werden dürfe, daß aber seine Gnade mit unsern Glauben ins Unendliche zunehmen werde (de gr. ad Don. p. 3 fg.); Aug. läßt auch die perseverantia electorum mit ihrer Freudigkeit durch die Gnade bewirken. Bey den Scholast. und weiterhin gehören bes. die mystischen Ansichten hierher. Die Reformatoren hatten auch hierin erhabne Vorstellungen, welche in der scholast. Orthod. nachher untergiengen, aber von Arndt, Spener u. A. wieder erhoben, hierauf als Pietismus u. Mysticism. theils wirklich verdorben, theils einseitig verkannt wurden, indessen sie sich unter den wahren Christen in mancherley Formen immer wiederfinden, und auch den vorzüglichsten Philosophen bis zu den neuesten Zeiten eine Aufgabe geblieben.

§. 180.

Das Evangelium kommt von Gott, und führt zu Gott, und wirkt als Gotteskraft. So gelangt der Christ zur Gemeinschaft mit G. dem höchsten Gute. Seine Gottseligkeit ist ein Wandel vor Gott, ein beständiges Gebet. In der Tiefe seines Gemüths eröffnet sich der himmlische Sinn.

(Was ist nun die Weihe des Christen? Und was insbes. des Geistlichen?)

Insofern ist das Christenthum mystisch; es enthält das Unaussprechliche, die Idee von Gott. Aber es offenbart sie auch, es giebt die deutlichste und lebendigste Erkenntniß Gottes und der menschlichen Bestimmung. Dabey weiß der Christ, daß er es noch nicht ergriffen hat, und strebt dem Vollkommnen eifrig nach.

Hierin hat unsere Religion ihre Würde, die noch nicht genug erkannt ist, und nie genug erkannt werden kann. Zwar erlaubt sich der Christ nicht Andre zu richten; denn das Innere sieht nur Gott, und auf der Erde ist das Aeußere und Innere nicht im ungestörten Einklang. Aber über die objectiv aufgestellte Denkart findet ein Urtheil statt. Wir unterscheiden hiernach die Bekenner und Nichtbekenner des Christenthums. Die erstern, die nemlich eine Erlösung durch Christus annehmen, sind in ihren Lehrsystemen entweder Exoteriker oder Esoteriker. Als außerhalb stehende Lehre ist vor allen der naturalistische Rationalismus (vielleicht in seiner Consequenz Atheismus?) anzusehen; ihm nähert sich der Pelagianismus, diesem der Socianism. u. s. w. Innerhalb dem Wesen des Christenth. stehn zwey Hauptsysteme, aber, beyde transcendent; das eine des Origenes, die Erlösung der ganzen Welt lehrend; das andre des Augustinus, die Erlösung auf einzelne Auserwählte beschränkend. Beydes geht über die evangel. Lehre hinaus, welche das Geheimniß unbestimmt läßt. Daher kann auch kein philos. System zureichen, ob es gleich zur klaren Erkenntniß helfen soll. Bleibt man bey einem solchen Syst. stehen, z. B. bey dem Kantischen, so wird man an dem Eindringen in das Christenth. gehindert, denn das Evangel. will sich durch sich selbst offenbaren als göttl. Lehre, indem es das ganze Gemüth durchdringt und dem göttlichen Wesen annähert. Das ist denn die Weihe des Christenthums, und wer diese erhalten hat, darf sich einen Christen im engsten S. des Worts nennen.

Indessen steht auch er nur im Anfang. Seine Erkenntniß soll wachsen, so wie seine Tugend. In seinem Leben vereint sich Kopf und Herz. Das Göttliche in ihm, die Liebe, ist das Ewige im Zeitlichen, sie ist, so wie er sich bis hierher findet, Glauben, und ihre Entwicklung für die endlose Zukunft ist seine Hoffnung. Nähert sich nun die Wissenschaft der Wahrheit, so sucht die Dogmatik sich mit der Ethik als Lehre der Gottseligkeit zu verbinden.

Auch die Einsicht des Lehrers ist nie vollendet. Wir suchen nur das Vollkommne; unser Werth steht im Wachsen an Erkenntniß und Liebe; ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schwarz, Friedrich Heinrich Christian,

Grundriß der kirchlich-protestantischen Dogmatik

Heidelberg 1816

Dogm. 903
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10399447-9